

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

6

سلسلة الدراسات الحضارية

نظرية الثقافة

محمّد جواد أبو القاسمي

ترجمة: حيدر نجف



نظريَّـة الثقافة

محمد جواد أبو القاسمي

نظريَّة الثقافـة

ترجمة

حيدر نجف



المؤلف: محمد جواد أبو القاسمي
الكتـاب: نظريَّة الثقافة
الترجمة: حيدر نجف
المراجعة والتصحيح: قسم المراجعة والتقويم في مركز الحضارة
الغلاف: حسين موسى
الصفّ والإخراج: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

Nadariiat Al Thakafa

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتّجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

بين يدي القارئ العزيز، كتاب «نظرية الثقافة» الذي أنجز في أربعة فصول باستخدام منهج المكتبات. والغاية الرئيسة منه هي شرح مفهوم الثقافة وعرض الآراء والنظريات الثقافية المختلفة، وبالتالي تقديم رؤية جديدة في معرفة الثقافة وخصائصها.

هناك الكثير من التعريفات للثقافة، وقد كانت هذه المقولة من المسائل المحورية دائماً لدى العلماء والمدارس الفكرية المختلفة، منذ الماضي وحتى اليوم. فالفلاسفة تناولوا ماهية الثقافة من زاوية فلسفية، ورأى المؤرخون أن التاريخ هو ثقافة الماضي والحاضر والمستقبل (أي الذكريات، والمعتقدات، والآمال المشتركة) لدى الشعوب. واعتبر علماء الاجتماع أن المبادئ والقيم الأساسية للمجتمع هي الثقافة المعنوية للمجتمع، وبنيته المتشكلة على صورة مؤسسات اجتماعية، واقتصادية، وسياسية هي ـ بالمحصِّلة ـ ثقافته المادية. فهم يدرسون العناصر الاجتماعية التي تصنع الثقافة، والمكوِّنات الثقافية التي تصنع المجتمع. ويذهب علماء النفس إلى أنَّ الثقافة هي أساس شخصية الفرد.

ويعالج علماء الانسان الثقافة من زاوية الدراسات الآثارية، وقواعد السلوك البشري والمظاهر المادية والمعنوية للحضارة (من اشكالها

البسيطة حتى نماذجها المعقَّدة الحالية). إنَّ المراجعة الراهنة والسابقة للبحوث والدراسات الثقافية تدلنا على أن الثقافة خضعت للدراسة من زوايا مختلفة. فالبعض اكتفى بالتعريف الوصفي للثقافة وعناصرها ومكوناتها وأبعادها، وعمد فريق آخر من الباحثين إلى مطالعة فاعلياتها المتنوعة. وركزت جماعة أخرى اهتمامها على الآثار الإيجابية والسلبية للثقافة. وعني لفيف منهم بعمليات تشكيل الثقافة وإنتاجها ونموها وانحطاطها. وانهمك آخرون في التنظيرات الثقافية ارتكازاً إلى معايير وملكات نابعة من قواعدهم النظرية والفلسفية، أو من مشاهداتهم المنهجية والعلمية للبنى والنظم الاجتماعية في الماضي والحاضر.

لقد حاولنا جهدنا في هذا العمل، وعبر مراعاة الضوابط العلمية، أن نعرض في الفصول الأول والثاني والثالث رؤية لُغوية للثقافة، ومفاهيمها وتعريفاتها، والآراء والنظريات المطروحة بصددهاا. وقدمنا في الفصل الرابع وجهة نظر جديدة حول مفهوم الثقافة وخصائصها، بمراجعة الأدبيات المتوفرة في مجال الثقافة لاسيما في القرنين الاخيرين، نلاحظ أن الثقافة احتكرت من قبل المنحى المادي والإنساني. وقد هبط هذا المنحى بالثقافة عن مكانتها الرفيعة ليقدمها كبنية فوقية أو أداة إلى جانب سائر الأدوات. النقطة الأساسية التي تعد حصيلة وثمرة هذه الدراسة أن الثقافة هي بمنزلة الرُّوح في جسد المجتمع، وأن لها أواصر لا تنفصم في الرؤية الكونية وعلم المعرفة. والطرح الجديد هو أن الثقافة بكل ما لها من تنوع في تعريفها، وتوصيف أبعادها وعناصرها وخصائصها، وبكل وجوهها التطبيقية المختلفة، وكافة الأشكال المختلفة في عملية إنتاجها وتنميتها أو هدمها والنيل منها، تحتاج إلى (دينامو) محرك أو غرفة سيطرة. إنها بحاجة إلى قوة تستطيع عبر الاتكاء على طاقتها التوجيهية اللامتناهية، حتى تظل متحركة متوثبةً على مر التاريخ. بحيث أن التحولات العميقة والواسعة على الصعد الاجتماعية والسياسية والتاريخية

والتطورات الفنية المذهلة لا تستطع النفاذ إلى الطبقات الداخلية لها وهي التي تعد بالنسبة لها (الدينامو) المحرك أو غرفة السيطرة. وقد تستطيع في بعض الحالات، تغيير قشرتها السطحية ورموزها الخاصة بطبقاتها الخارجية، وتلك ظاهرة طبيعية. ولكن أكثر أسباب هذه الرؤية اقناعاً يكمن في حيوية الثقافة وتوثبها في دائرة الحياة الاجتماعية في العالم المعاصر. إنَّ الحفاظ على الثقافة ومفاخر التراث وضرورة الكفاح ضد من يسعى إلى التغيير الثقافي، باعتباره العامل الوحيد لبقاء المجتمع، قضية أثيرت مرات عديدة لا من قبل المفكرين وحسب، بل من جانب السياسين أيضاً.

سنقدم في الفصل الرابع إيضاحات مفصَّلة حول هذه الرؤية الجديدة. وبما أنَّ الرؤى الجديدة غالباً ما تثير نقداً جاداً، من بواعث سرور الكاتب ان يضاعف النقاد والمفكرون تمحيصاتهم العلمية المنصفة الغنى العلمي لهذا العمل.

والجدير بالذكر أن حافز وبواعث إعداد هذا الكتاب، يرجع إلى سنة 1999م، حينما باشرت دراسات تنمية الثقافة الدينية بدافع من الشعور بالحاجة، والفقر النظري في المجال الثقافي، ولا سيما الثقافة المبنية على المرتكزات الدينية[1]. ولقد أجريت منذ ذلك التاريخ وحتى الآن بحوثاً ودراسات متعددة. ومايقدم الآن للقراء ومحبي الثقافة هو حصيلة هذه الجهود التي نعرضها الآن في هذا الكتاب بشكل مكثّف. وأرى من الواجب علي بهذه المناسبة أن أتقدم بالشكر الجزيل لكل الزملاء والأصدقاء الأعزاء الذين مدّوا إليّ يد العون في إنجاز هذا الكتاب، وأخص منهم بالذكر:

---

(1) المحاولة المطروحة في هذا العمل هي تقديم تعريف ورؤية جديدة للثقافة ترتكز إلى التعريفات والرؤى العامة والشائعة. لذا فإن الثقافة الدينية أو الثقافة الإسلامية هي موضوع سوف يطرح في عمل مستقل.

1 ـ السيد سياوش نادري فارساني، المترجم، والزميل الرئيس في هذا البحث والذي بذل جهوداً قيمة لإنجازه.

2 ـ الدكتور أبوالقاسم فاتحي، والسيدة فروغ كاظمي اللّذين توليا مهمة المراجعة والتصحيح.

3 ـ الدكتور منوجهر آشتياني، الذي طالع هذا العمل برؤية معمقة وناقدة، وقد أوردنا في الهوامش بعض تصوراته وآرائه، للأمانة العلمية.

4 ـ الدكتور محمد رجبي، الذي قدم آراءً واقتراحات قيّمة لتفادي بعض النواقص.

5 ـ مركز أبحاث تنمية الثقافة الدينية في العالم المعاصر ـ القسم الثقافي.

تعد قراءة هذا العمل مفيدة للطلبة الجامعيين الذين يدرسون مختلف فروع العلوم الاجتماعية، واللغات، والثقافة، والاتصالات، وعلم النفس، والعلوم السياسية، والانثروبولوجيا، والفروع الأخرى ذات الصلة. كما نُوصي بقراءته الباحثين في مجالات الثقافة، والكتاب، والخطباء والمبلغين الثقافيين ممن لهم علائق بمختلف شرائح المجتمع.

محمد جواد أبو القاسمي

الفصل الأول

الدّلالة اللغوية للثّقافة

درسنا في هذا الفصل، جذور كلمة الثقافة (فرهنگ) ومعانيها في اللغة الفارسية وبعض اللغات غير الفارسية. والغاية من ذلك دراسة مسيرة التغييرات التي طرأت على معنى مفردة «الثقافة» في اللغات المختلفة كرمز للثقافات المختلفة. وبالإضافة إلى ذلك، سندرسُ عدَّة مفردات مفتاحية مهمة تتعلق بالثقافة، وسنسلط الضوء في الفصل اللاحق على مفاهيم الثقافة وتعريفاها.

الجذور اللغوية للثقافة (فرهنگ)

لم يُعثر على أثر لكلمة (فرهنگ) [بمعنى الثقافة] في النصوص المنبثقة عن الأوستا وكتاباته الفارسية. والشكل الپهلوي للكلمة هو (فرهنگ)، حيث يحتمل أنها تتشكل من الجزء الأول «فر» بمعنى (مقدم) والجذر القديم «ثنگ» بمعنى (سَحْب). المفردات الفارسية «هنگ» بمعنى القصد، و«آهنگ» و«هنجيدن» و«هيختن» و«انجيدن» بمعنى سحب الشيء وإخراجه، و«هنج» و«هنگ» في مفردات (دودهنج) و(دودهنگ) بمعنى (المدخنة) مستقاة من هذه الجذور. وكذلك مفردة «آهنگ» بمعنى القصد والإرادة والعزم واعتدال العزف والغناء. وكذلك الحال بالنسبة لـ«آهنج» بمعنى العزم والإرادة و«آهنجه» بمعنى الحائكين،

و«آهنجيدن» بمعنى سحب الشيء وإخراجه، كلها مشتقة من هذا الجذر. وبإضافة «فر» تتكون لدينا كلمات «فرهختن» و«فرهيختن» و«فرهنجيدن» بمعنى التربية، والتأدُّب، والتأديب. وكذلك «فرهخته» و«فرهنجيده» بمعنى المتأدب، و«فرهنگ» و«فرهنج» و«فراهختن» و«فراهيختن» الواردة بمعنى التأديب. (آشوري 2000: 25).

فرهنگ (الثقافة) في كتب اللغة

«فرهنگ» هي الأدب. صحاح الفرس.

«فرهنج» هي العقل والأدب. معيار جمالي.

«فرهنگ» هي الأدب والعلم والمكانة. شرفنامه منيري.

«فرهنگ» هي العقل والعلم. كل من يكون أعلم وأحذق في العلوم وفيما يفخر به الناس يقال: إنه رجل «فرهنگي» (ثقافي).

يقول عنصري:

أطلب الجاه والكنوز من الثقافة (فرهنگ) والقناعة

و هل الجاه والكنوز فوق القناعة والثقافة؟

تحفة الأحباب.

«فرهنگ»... هي الأدب والعلم والمكانة الرفيعة، وهي أيضاً اسم كتاب في اللغة. (كشف اللغات).

«فرهنج» و«فرهنگ» هي الأدب والمقدار، وحدود الشيء، والمؤدِّب، والأمر بالتأديب، وعلى هذا المنوال: فرهنجيدن، وفرهنجيد، وفرهنجد.

فرهنگ رشيدي

لقد استخدمت مفردة «الثقافة» بكثرة في اللغة الفارسية، وبمفاهيم متنوعة وتعابير مختلفة ومتقاربة من بعضها. تتكون هذه الكلمة من

مفردتي «فر» و«هنگ». وقد توفرت لدينا المعطيات أدناه بمراجعة القواميس الفارسية المعتبرة: (دهخدا، 1965).

فَرْ ـ (بفتح الفاء وسكون الراء) بمعني الشأن، والشوكة، والعظمة، والجدارة، والجمال، والبهاء، والنور، والضياء، والسطوع، والغناء، واللحن، والعدالة، والإمامة، والإستقلال، والسياسة، والعقوبة، والعُلو، والقدرة، والشموخ، وغير ذلك...

يقول فرخي سيستاني:

أبـــقـــاه الله وأبـــلـــغـــه مـــراد فـــؤاده

ولا أخلى بيته من السعادة والرفعة (فر)

ويقول إبن يمين:

قرصانِ من خبزٍ سواء كانا من قمح أو شعير

وثوبان سواء كانا قديمين أو جديدين

أفـضـل عـنـد ابـن يـمـيـن ألـف مـرةٍ

من عظمة (فر) مُلك كيقباد وكيخسرو

هنگ ـ بمعنى الرزانة، والمُكنة، والوقار، والقصد، والإرادة، والعزم على الذهاب إلى مكان أو جهة معينة، والقوة، والكثرة، والشخص الشاطر، وتلقي الفهم، والقوم والقبيلة والجيش والقوات، وحفظ الشيء، وما سوى ذلك...

مفردة (فَرْ) بمعنى المُقدَّم، وإلى الأمام، وغير ذلك، هي في الفارسية القديمة والأوستا Fra، والبهلوية Fra، والأرمنية Hra، والهندية Pra.

مفردة «هنگ» مشتقة من «تهنگ» الأوستائية بمعنى السَحْب. وإذا أضيف لها (آ) فكانت (آهنگ) يكون معناها القصد والنية، وهي شائعة في زماننا. نقرأ في شعر أنوري أبيوردي:

يا من كل سيرتك عزم (هنگ) وثبات

ماذا أفعل أنا العديم الثبات الفاقد العزم (هنگ)

وبمعنى «العزم على القيام بشيء»:

مفردات مركبة من قبيل «فرهنگ» أو «فرهنج» وردت بمعنى العلم، والمعرفة، والعقل، والأدب، والرفعة، والحكمة، والإحسان، والتربية، والشأن الرفيع، والفضيلة، والوقار، والعظمة، والعلم، والحكمة، والفن، والعلم، والمعرفة، والفقه، والعلم بالشريعة. وورد أيضاً في تعريف هاتين المفردتين:

غصن الشجرة الذي يُدفن ويُهال عليه التراب ويترك لفترة حتى يتجذر، ثم يُستأصل من هناك ويغرس في مكان آخر. جاء في «البرهان القاطع» أن «فرهنگ هي أيضاً قناة الماء، ف«دهن فرهنگ» يقال لجزء من القناة يتدفق منه الماء على الأرض»[1].

ولقد رُصد استخدام مفردة «فرهنگ» في الأدبيات الإيرانية قبل الإسلام وبعده تكراراً. يكتب أحد الباحثين الإيرانيين من ذوي الذوق السليم في دراسة قيمة ما يلي:

«اعتبرها البعض مرادفةً للرأي، والذكاء، والعقل، والحجى. وقال البعض الآخر، إنها بمعنى الحكمة، والعلم، والأدب، والتربية السليمة. ورأى آخرون أنها تعني الفن، والمعرفة، والوعي، والقدرة على تقييم الأشياء، وملكة تمييز السيء أو القبيح من الحسن، وهي في حدود أوسع: المعرفة بحدود كل شيء من الأشياء. وأوردها فريق بمعنى الفضيلة الأخلاقية، ومجموع الصفات الحسنة، والفضائل الروحية والمعنوية، وكل ما يدخل في دائرة الأخلاق، والسلوك، والقول،

(1) البرهان القاطع، ج3.

والفكر الإيجابي. وساقوا تشبيهات واستعارات ليفسروها على أنها «تهذيب الروح» و«سبب تنقية النفس» ومدعاة الرئاسة والإمارة، و«النفع وعدم الإضرار» و«أساس السمعة الحسنة»، و«سلامة النفس»، و«سبب حيوية الفؤاد»، و«نورانية القلب» والمئات من أمثال هذه التراكيب. كما أوردوها في آثارهم في عداد الفضائل والمحامد، وعدّوها أفضل من الجواهر والرفعة والجاه والمناصب، وخير من الكنوز، كمرادف للوقار، والمكانة، والشرف، ومن أسباب الفخر وأساس الصبر، والصمود، والبهجة، والإقبال، ومعيار الرزانة والقدر والاعتبار، ومعادل الذكاء، والفضيلة، والعظمة، والأبهة، والجلال، والتفكير السليم والعقل، والدراية، والفطنة، والتدين، والرأي الرزين»[1].

معنى مفردة «الثقافة» في اللغات الأوروبية

1 ـ Culture في اللغة الفرنسية مشتقة من الكلمة اللاتينية Cultura وتستخدم بمعنى الغرس والإنماء والمعالجة والمراقبة والإحترام والعبادة. وهي مجازاً بمعنى التربية والإنماء والتكميل والإغناء، وكذلك جملة المجموعة المعرفية المتحصلة من قبل الفكر[2].

2 ـ Cultura في اللغة الإيطالية تشبه المفردة اللاتينية، وتفيد مجموعة المعارف، والأحوال، والمواهب، والميول المادية والإجتماعية للإنسان[3].

3 ـ Culture في اللغة الإنجليزية مشتقة من Culture الفرنسية، وهي بالتالي مشتقة من Cultura اللاتينية Cultivation بمعنى الغرس والزراعة والإنماء والتعهد والمراقبة Tending. وقد وردت أيضاً بمعنى Worship أي العبادة والخضوع والإحترام.

---

(1) ثقفي، مجلة «فرهنگ وندگي» (الثقافة والحياة)، عدد 1، ص35 ـ 36.

(2) قاموس لاروس القرن العشرين، وموسوعة لاروس الكبرى، 1960.

(3) Enciclopedia Italiana, Rome, 1963.

وقد تكاملت هذه المفردة عبر القرون، وأضيفت إليها منذ القرن الخامس عشر المفاهيم التالية:

زراعة التربة، الزراعة، غرس الشتلات أو الغلال وإنماؤها، تربية حيوانات (كالسمك، والحلزون، والنحل) والمحاصيل الطبيعية كالحرير، وزراعة البكتيريا، وتنمية جسم الإنسان وعضلاته، وتنميةُ الأفكار والمواهب والمناهج، والإصلاح والتهذيب بواسطة التربية والتعليم[1].

4 ـ Cultura في اللغة الروسية بمعنى الشعور الفكري، والظرف الروحي، والتصورات الطبيعية لدى الإنسان. وهي على الأغلب غير ذات علاقة بالأرض والزراعة إلاّ بخصوص تربية الزهور ونباتات الزينة[2].

ويظهر أنَّ لها في باقي اللُّغات السلافية علاقةٌ أكبر بالأرض. وأياً كان فإن هذه المفردة تُستخدم اليوم في كل الجمهوريات السوفيتية السابقة والجمهوريات المسلمة في آسيا.

5 ـ Kultur في اللغة الألمانية هي مجموعة مناهج الحياة لدى الشعوب وقيمهم. وفي الماضي كانت الأبعاد الطبيعية لمفردة الثقافة في هذه اللغة أكثر وأوسع، بينما تحوّلت اليوم إلى مفردة ذات أبعاد اجتماعية أوضح. وتربية الجنابذ (بشكل صناعي) والعمليات المختبرية (البيولوجية) من قبيل إنماء الخلايا (النباتية والحيوانية) ذات علاقة مباشرة بمفردة (كولتور) Kultur في اللغة الألمانية[3].

(1) Oxford English Dictionary.

(2) القاموس الروسي ـ الفرنسي 1950، والقاموس الفرنسي ـ الروسي، 1946.

(3) Enzyklopedia Brockhous, Baun 10, 1970.

6 ـ Kalliergia في اللغة اليونانية الحديثة مشتقة من Kalos بمعنى الجيّد والجميل. ومفردة كاليرغيا (الثقافة) في اللغة اليونانية المعاصرة مرتبطة بروح الإنسان ومعنوياته، وأيضاً مرتبطة بالأرض والعمل فيها[1].

نتيجة البحث اللغوي

من خلال دراسة التغييرات الطارئة على مفردة الثقافة من حيث استخدامها في المجالات الاجتماعية والحياتية، يمكن عرض مفهومها ضمن ثلاثة أقسام: طبيعي، وإنساني، فردي واجتماعي:

ألف) في اللُّغات غير الإيرانية:

1 ـ فيما يتعلق بالطبيعة

* نمو النبات وأثماره.

* تقويم الشيء المعوج.

* معالجة المواد الخام وإعدادُها للإستثمار.

* التغيير في المواد وتزيينها وإضفاء الكمال عليها.

2 ـ فيما يتعلق بالإنسان

* التنمية الفكرية والسّمو النفسي.

* ربط الإنسان بنوع من القيم الاجتماعية

* تنمية الإبداع والابتكار والمواهب.

3 ـ فيما يتعلق بالمجتمع:

* توعيه المجتمع (= الأفراد) بأنفسهم ومحيطهم الطبيعي.

---

(1) القاموس اليوناني ـ الفرنسي والفرنسي ـ اليوناني 1969، والقاموس اليوناني الحديث في فرنسا، 1970.

* تجميع الأفراد (= المجتمع) وخلق انشداد لديهم نحو نوع من القيم المشتركة (الجماعية).

* وضع المجتمع (الأمة) على الصراط المستقيم والمسيرة المتسامية.

* إزالة العثرات من طريق التقدم، حتى الوصول إلى النصر النهائي.

ب) في اللغة والآداب الفارسية:

بسبب وقوع الأراضي الإيرانية في مناطق الالتقاء التاريخي والثقافي والحضاري في العالم، واتساع رقعة هذه الأراضي، وكونها معبراً ما بين الأقاليم العالمية المختلفة، فقد استطاعت اللغة الفارسية نشر معظم المعاني والمفاهيم المتعلقة بالثقافة من خلال هذه المفردة (فرهنگ)، إلى درجة ربما أمكن معها اعتبارها من أثرى مفردات اللغة الفارسية[1].

1 ـ فيما يتعلق بالطبيعة:

* نمو النباتات والزهور والأشجار.

* التجذر في التراب والتوفر على ركائز.

* الارتباط بالماء والقنوات[2].

* إيجاد تغييرات وتحولات في الأشياء والبلوغ بها مرتبة الكمال.

---

(1) يلاحظ من خلال المعطيات اللغوية أن للظروف الجغرافية والاجتماعية للأقوام والشعوب تأثيرها في مفهوم «الثقافة». في فرنسا وبريطانيا والمناطق ذات المناخ المعتدل، ترتبط مفردة (كولتور) بالزراعة ارتباطاً مباشراً، بينما ترتبط في الحجاز القاحلة بالسيف وتقويم الاعوجاجات، ولها في الصين مفهومها المختلف بعيداً عن المنحيين المذكورين و. . . الخ.

(2) تتجلى أهمية هذا الأمر أكثر في ضوء قضية الماء والري في إيران والدور التاريخي للقنوات.

* تنمية الطبيعة وتربية الحيوانات وتزيينها.

* نشر الأنوار والأشعة والقضاء على الظلمات والدَنَس.

2 ـ فيما يتعلق بالإنسان

* تربية الإنسان من الناحية العقلانية.

* تنمية مواهب التقييم والتعلم والابتكار.

* التربية البدنية والحفاظ على الصحة والسّلامة.

* التربية الخُلقية وتنمية الخصال الحسنة، وخلق الجانب العملي والسلوكي.

* تكريس الاعتقاد لدى الفرد بنوع من القيم الاجتماعية.

* تسيير الفرد نحو قيم الكمال المنشودة.

3 ـ فيما يتعلق بالمجتمع

* الثقافة وليدة المجتمع، وهي ليست في حركتها الطبيعية أجنبية (تلقائية).

* الثقافة ملك لكل أفراد المجتمع، وهي ذات دور توحيدي وتأليفي.

* الثقافة قوة تبلغ بالمجتمع مرتبة الكمال.

* الثقافة وليدة قيم المجتمع، وهي متحدة بهذه القيم.

* القيم السامية للمجتمع تسبغ الأحقيِّة على الأنشطة الثقافية.

* العلم والفن والمعرفة والفقه والشريعة كلها من تجليات الثقافة في المجتمع، والتي يتعلمها الأفراد في إطار الأبعاد الحياتية المختلفة.

* تنتقل الثقافة بمعنى التراث المادي والمعنوي للمجتمع، بمساعدة وسائل معينة (التربية والتعليم) من جيل إلى جيل.

* الثقافة في تحوّل مستمر، والجماهير تثريها وتُغذّيها وهي تطوي تحولاتها هذه.

* العدالة والاستقلال والحرية والتحرر من تجليات الثقافة.

* للثقافة مسيرة تصاعدية ولها هيبتها وعظمتها.

* الفئات الاجتماعية، والقطاعات المتسلطة أو الخاضعة للسلطة في المجتمع تكتسب في ظروفها وأحوالها الحياتية والشخصية ميولاً وطباعاً تصنف على الدائرة الثقافية، وتغير ملامحها التحولاتُ الاجتماعية.

* تستعين الفئات المتسلطة لأجل تبرير سُلوكياتها بثقافة المجتمع بشكلها «المؤسّساتي»، إلى جانب حفظ الميول والطباع الاجتماعية الخاصة، وقد تتسبب ضمن هذا السياق ببعض الأضرار على التحول الثقافي.

المفردات ذات الصلة بالحيّز الثقافي

● إعادة إنتاج الثقافة والقابلية الثقافية

المفردة الإنجليزية Enculturation تُعادلها في قاموس آريان دور الانجليزي ـ الفارسي تعابير: القابلية للثقافة، اجتذاب وتقبل ثقافة خاصة، الاستنارة، والثقافة (فرهيزش)، وتأتي كذلك بمعنى التأثيرات المتبادلة بين الثقافات (خصوصاً اذا كان بينها احتكاك قريب). من جهة ثانية وردت كلمة Reproduction بمعنى إعادة الانتاج، (توليد مجدد، بازفرآوري، وبازفرورد)، الإيجاد المجدد، اعادة التوفير والتهيئة، وإعادة البناء. المراد من تعبير اعادة الانتاج في المجال الثقافي هو عملية تنتقل من خلالها المظاهر[1] والعناصر الثقافية من شخص إلى شخص آخر أو

---

(1) Aspects.

من مجتمع إلى مجتمع آخر. ويمكن للنقل الثقافي ان يتم باشكال عدة، بيد أن «المثاقفة» أو «التثاقف» Enculturation هي الأسلوب الأكثر رواجاً وانتشاراً من بين هذه الأشكال. جزء من عملية التفاعل الثقافية أو التثاقف يتم بشكل واعٍ، وجزؤها الآخر يتم بصورة غير واعية. في اطار هذه العملية يدعو[1] جيل الكبار[2] جيل الشباب[3]، ويلزمه[4]، ويجبره[5] على تقبل الأفكار[6] والسلوكيات التقليدية[7]. بالنَّظر للتعريف أعلاه، يُطرح السؤالُ التالي: هل أن إعادة الإنتاج الثقافي عملية تُشبِهُ ما يقومُ به جهاز الاستنساخ؟ وبكلمة ثانية: هل من الضَّروري ان تكون ثقافة جيل الشباب على غرار ثقافة الجيل السابق؟ لا ريب أنَ الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال سلبية، إذ أن بعض السلوكيات من قبيل تسريح الشعر[8]، والموسيقى[9]، واستخدام المفردات وانتقائها[10] (حسن اختيار الكلمات) تختلف من جيل إلى آخر. الثقافة كيان عضوي وتعمل كما يعمل الكائن الحي، وهي تتغير مع مرور الزمن. والتغير الثقافي عملية هادئة وتدريجية، ولا تكون حادة إلاّ عند تغير أساس الرؤية الكونية. ومع ذلك فإن عملية «التفاعل الثقافية» تعد من أهم ادوات نقل الثقافة من الجيل السابق إلى جيل الشباب. لماذا يُقيم مقعد السائق في بعض البلدان على اليمين وفي بلدان أخرى على اليسار؟ هذا على سبيل المثال أمر

(1) Invite.
(2) Old Generation.
(3) Young Generation.
(4) Induce.
(5) Compel.
(6) Traditional Thinking.
(7) Traditional Behaving.
(8) Hair Styles.
(9) Music.
(10) Diction.

يمكن تفسيره في ضوء عملية «القابلية الثقافية». تخضع عملية التثاقف لتأثير قوتين على جانب كبير من الأهمية هما الوالدان والمربُّون (المعلمون، والمدرسون، والأساتذة). مثلاً، الذين يقرأون القرآن في منطقة بنيجيريا خارج فضاء المدرسة، يمثلون مؤشراً على عملية القابلية الثقافية في ذلك المجتمع.

الوالدان والمربُّون يُمارسون عملية التثاقف دور المجاميع المرجعية[1]، وتُعد فترة الطفولة الابتدائية ذروة التفاعل الثقافية، إذ يحاول الأطفال في هذه الفترة اقتناص النماذج السُّلوكية من مربيهم ووالديهم. في ضوء الدراسات المنجزة حول المجاميع المرجعية في دائرة علم النفس الاجتماعي، فإن عَامِلَيْ «الملازمة»[2] و«التبنّي»[3] هما مصدرا توجيه الأفراد نحو المجاميع المرجعية. وبالطبع فإنَّ العناصر المكونة لكل واحد من هذين العاملين تتفاوت بحسب متَغيرات السن والجنس والتحصيل الدراسي. حيث يرى الاطفال أنفسهم ملازمين لوالديهم ومربيهم أكثر من أيِّ شخص آخر، ويُحاولون من الناحية السلوكية مطابقة أنفسهم معهم وتبني سلوكهم بشكل كامل. وقد تم تعريف «المثاقفة» في موضع آخر بأنها عملية تصوغ العائلة من خلالها النماذج السُّلوكية ومنهج الحياة لأفراد المجتمع (هوس لوغراف[4] وكالبرت[5]).

- **النشر الثقافي**

النَّموذجُ المهم الآخر لإعادة الإنتاج الثقافي هو «النشر»[6]، والذي

(1) Reference group.

(2) Commitment.

(3) Adoption.

(4) Hoss le grave.

(5) Schusky & Culbert, 1978, p.46.

(6) Diffusion.

يتم حينما تنتقل نماذج سلوكية معينة من مجتمع إلى آخر. مثلاً تأثر الغناء، والحوار، والشباب، والسكن، الخ في مجتمع معين، لتأثيرات مجتمع آخر، يكون علامةً على انتشار الثقافة. ومن ذلك اعتماد وارتداء ممثلي البلدان في الزيارات والأسفار الخارجيَّة البذلة كلباس رسمي، وهذا يعود إلى انتشار الثقافة البريطانية في شتَّى مجتمعات العالم.

إن إمكانية رواج الثقافة وانتشارها، منوطة بقدرات وكيفيات تجلياتها الخارجية. وبتعبير آخر، كلما كانت الجاذبية المادية والمعنوية للثقافة أكثر، كلما ارتفعت إمكانية إشاعتها وانتشارها في المجتمعات الأخرى. ومع ذلك قد يحصل الإنتشار الثقافي على مستوى الشكل الظاهري فقط دون المعنى والمضمون. إن انتقال المعتقدات والخصائص الثَّقافية من مجتمع، او جماعة قومية معينة إلى أخرى، هو في واقعه ترويج ثقافي. بيد أن مستوى هذا الإنتشار قد يبقى في حُدود الشكل والظاهر دون حصول نقل للمعاني من مجتمع إلى آخر ضمن عملية الرواج الثقافي. كمثال على ذلك، تجدر الإشارة إلى سندويشات الهمبرغر في سلسلة محلات ماك دونالد[1]، التي تعد في أميركا الشمالية طعاماً زهيد الثمن وجاهزاً، لكنه حينما دخل إلى المجتمع الصيني والروسي لم نروِّج [الدعاية] إلاّ شكله، لأن تصور المواطنين في بكين وموسكو عن همبرغر ماك دونالد يختلف عن تصوُّر الأميركيين. فالناس في روسيا والصين تعتبر همبرغر ماك دونالد طعاماً مميزاً وخاصاً بالمرفهين من أبناء المجتمع، بينما الحال على العكس من ذلك في أميركا.

يحصل الرواج الثقافي بأساليب شتى، الاّ أن أهم عناصر الترويج منذ فجر التاريخ البشري وحتى الآن هو التقنية. إذ بتنمية التقنية قامت ثورة كبرى في الاتصالات العامة، تهاوت بموجبها كافة الحدود

(1) McDonalds Hamburgers.

الجغرافية والثقافية، وتحول العالم بتبادل المعلومات إلى قرية صغرى، ووضعت الاتصالاتُ الالكترونية سكانَ العالم بأسره بإزاء ثقافات شتى، وكلما كانت قدرة المظاهر الخارجية للثقافات أكبر، ارتفعت بالطبع امكانية انتشارها واشاعتها. وللأسفار والرحلات والحروب والتبادل التجاري أيضاً، دوره المهم في رواج الثقافات على مر التاريخ، وقد تضاعف هذا التأثير اليوم مع تطوّر التقنيات.

مع ذلك، يبدو أن اتساع رُقعة تقنيات الاتصالات العامة وسائر أنواع التقانة، قد أخرج عملية اثاقف من حالتها المألوفة لتصبح عملية هادفة ومبرمجة يمارسها أصحاب السلطة، ليفرضوا بواسطتها ما يريدون على المجتمعات الإنسانية الأخرى. إن الاساليب الدعائية المختلفة، وتأثيراتها التخريبية في تغيير المعتقدات والقيم، تؤدي إلى بروز سلوكيات ورؤى جديدة، لم يكن لها أيُّ إثر في الماضي الثقافي على ذلك المجتمع[1].

- **البحث الثقافي (البحث عن ثقافة)**

التعبير الآخر الذي ترجم في النصوص العلمية الفارسية إلى مفهوم التثاقف (فرهنگ پذيري) هو Acculturation. وقد استخدم له قاموس (آريان پور) معادلات مثل اجتذاب وتقبل ثقافة معينة، والاستنارة، والتثقف، والمثاقفة (فرهيختگي، فرهيزش، وفرهنگ پذيري) والتأثير المتبادل بين الثقافات. ومع ذلك تبقى مفردة Acculturation في النصوص الثقافية للغة الفارسية تعادل قبل كل شيء (البحث الثقافي) أو (البحث عن ثقافة) أو (العثور على ثقافة). إن البحث الثقافي وتجارب التعلم هي التي تميز الإنسان عن الحيوان، وتجعله منذ أول أيام طفولته

---

(1) Faransi, S, Coercive Persuasion (2002).

وحتى آخر مراحل حياته، يكتسب ثقافة مجتمعه خلال عملية مستمرة وبالشكلين الواعي واللاواعي.

وقد انْبرى علم نفس الاجتماعي إلى تحليل مراحل وخصائص البحث الثقافي ضمن نطاق دراسة شخصية الفرد وعلاقتها بالمجتمع والثقافة، فأقام علاقة بين الثقافة كشأن مستقل، والثقافة كنتيجة لسلوك الأفراد (الذين تتكون الثقافة بواسطتهم).

إن الطابع المستمر للبحث الثقافي طوال فترة حياة الفرد يعد أمراً إلزامياً وضرورياً. ولايمكن من دونه اعتبار الفرد عضواً في المجتمع. ويشمل البحث الثقافي في السنوات الأولى من الحياة (فترة الطفولة)، أموراً مهمة مثل الأكل، والنوم، والتكلم، والنظافة، وماشاكل من أمورٍ تشكل نموذج شخصية الفرد والقاعدة الأولى لخصوصياته.

أما لدى الأشخاص البالغين والعقلاء، فلايمكن تقبل أو رفض البحث الثقافي بسهولة على أساس مهنة الفرد أو دوره أو آرائه، وقد يتعرض هذا البحث للتغيير أو التطابق. بيد أن البحث الثقافي عموماً يعني التعلم والاكتساب في أوان الطفولة والبلوغ والشيخوخه، ويشمل السلوك والأعمال والتجارب التي يستسيغها المجتمع، ونادراً ما تكون أفكارُ الفرد ونظمه القيمية مختلفة عن سلوكيات وأفكار وقيم سائر أعضاء المجتمع. الفارق الرئيس بين البحث الثقافي والتأثر الثقافي هو أن التأثّر يتم غالباً إبان سنوات الطفولة، بينما يحصل البحث الثقافي طوال فترة الحياة بنحو دائم ومتحرك.

القابلية الثقافية هنا عبارة عن عملية يقوم فيها المجتمع بتقبل واسع النطاق لخصائص ثقافية تخص مجتمعاً آخر، فيُحِلُّ ثقافةً جديدةً محل ثقافته التقليدية. التجانس والاتساق الثقافي[1] أيضاً يؤثر في عملية التثاقف

(1) Assimilation.

باجتذاب فردٍ أو اقليةٍ إلى جماعة أو مجتمع آخر. إنها عملية تتم عن طريق تعلُّم وقبول التقاليد الثقافية لدى مجتمعات اخرى. ولاشك ان عوامل مثل التزاوُج والتغاضي عن الاختلافات البيولوجية والثقافية، تساعد في تسريع عملية التجانس الثقافي. أحياناً يُمكن ممارسة الدمج الثقافي عن طريق القوة والاجبار والإعتداءات العملية، ومن الأمثلة الجلية على ذلك التوحيد الثقافي الإجباري الذي مورس ضد الهنود الحمر في أميركا.

● **المضادة الثقافية**

تَرِدُ مفردة Counter-Culture في قاموس (آريان پور) بمعنى الثقافة ـ المضادة، وخصوصاً فيما يتعلق بالشرائح المعارضة من المجتمع، وأسلوب الحياة والسلوك غير المنسجم مع معايير المجتمع. وقد استخدم هذا التعبير لأول مرة من قبل بعض علماء الاجتماع الأميركيين بقصد معارضة التقنيات المتطورة وأسلوب الحياة السائد في المُجتمع الصناعي. إلاّ أن معناه اليوم يبدو أكثر عَمَلانيةً. الثقافة ـ المضادة، او المُضَادَّة ـ الثقافية، في المفهوم الجديد عبارة عن إعراض أفراد المجتمع عن ثقافتهم، وظهور سُلوكيات غير منسجمة مع المعايير الثقافية لذلك المجتمع. إنَّ لبُروز ظاهرة المُضَادة الثقافية جذوره في حركية الثقافة وتغييراتها. ففي حال عدم نجاح قيم الثقافة ومعتقداتها في حضارتها التي تنتمي اليها، سيُعرِضُ الأفراد تدريجياً عن هذه الثقافة. وتنتصب ظاهرة المضادة ـ الثقافية أكثر حينما يضاعف أفراد المجتمع من صلاتهم بالمجتمعات والثقافات الأخرى، ويخالون ثقافتهم متخلفة بالمقارنة إلى غيرها من الثقافات. إن تعابير من قبيل البلدان النامية والبلدان المتقدمة، أو أية تعابير أخرى تدُل على تقدم مجتمع بالقياس إلى مجتمع آخر، توحي طبعاً بجاذبية الخصائص الثقافية للمجتمع المتقدم. وهكذا سيقِفُ الأفرادُ رويداً رُويداً بوجه العناصر، والخصائص الثقافية المحلية التي ينتمون اليها. إنَّ السلوك المُضاد ـ للثقافة لا يبدأ من الفن والآداب، لأن

الثقافة لا تتلخص في الفن والأدب. حينما يجد الفرد أنَّ نظامه الاقتصادي والسياسي القائم غير كفوء، سيُغير من تقييماته ومعتقداته بخصوص ذلك النظام. وبتغيير هذه التقييمات تتغير أخلاقه وأصوله النظرية العامة أيضاً، وتُضاف تلقائياً عناصر أكثر تأثيراً إلى دائرة الرؤية الكونية للفرد، تؤدي بالتأكيد إلى تشذيب رؤيته الكونية من التصورات والمعتقدات غير الكفوءَة. والمضادة الثقافية هي باختصار، الاعتراض على مستويات وتجليات البناء الفوقي، والغاية منها تغيير البناء التحتي، والمرتكزات الأساسية للنظم غير المجدية.

● النزعة القومية

تعني مفردة Ethnocentrism في قاموس «آريان دور» الانجليزي - الفارسي عبادة القوم، وضرباً من العنصرية، والنزعة العنصرية. النزعة القومية هي تقييم أو تفسير الثقافات الأخرى على أساس ثقافة الذات. ولعل هذه النزعة مشهودة لدى الشعوب الحديثة اكثر مما هي لدى قبائل ما قبل الكتابة[1]. إنَّ ابناء البلدان الكبرى كانوا في الماضي أقل علماً بالشعوب والثقافات الأخرى ممَّا هُم عليه اليوم. لقد انتشرت النزعة القومية بين الأوروبيين منذ زمن اكتشاف اميركا وجُزر المحيط الهادئ والشرق الأقصى. بل ان بعض علماء الانثروبولوجيا كالسير جون لوبوك[2] يعتبر شعوب ما قبل الكتابة شعوباً بلا دين، ورأى لوسيان ليفي برول[3] شعوب ما قبل الكتابة اصحاب «ذهنية سابقة للمنطق». وكان المبرر الوحيد لكل هذا أن لشعوب المجتمعات الأخرى أساليب تختلف عن الأساليب الدارجة في ثقافة أوروبا الغربية. وهكذا، بدا في نظر عموم الأوربيين أن سكان الأقاليم غير الغربية، ولاسيما غير المتقنين

---

(1) Preliterate.

(2) Sir John Lubbock.

(3) Lucien Levy-Bruhl

لفنون الكتابة هم أناس بلا اخلاق وبلا منطق، وذوو حالات عجيبة، وغريبة، وبخلاف العادة والقاعدة.

إن الإنسان حينما يريد أن يقارن، ويحكم، ويبدي رأيه، غالباً ما يعتبر جماعته وثقافته وقوميته، مركزاً وميزاناً ومعياراً للإيجابيات والكمالات والحسنات، أما الآخرين، أي الفوارق التي تميز الآخرين عنه فهي علامات للضِعة والمثلبة والخطأ. إن هذه الخصوصية المشهودة بالضرورة بشكل مباشر أو غير مباشر لدى كل المجتمعات، هي ما يسمى بالنزعة القومية.

من الممكن ملاحظة مثل هذه السمة في التقييمات التقليدية والعقائدية والتاريخية في الفئات الاجتماعية. ففي لغات العديد من مجتمعات ماقبل التاريخ مما درسه علماء السكان والإنسان، لايطلقون كلمة شعب الاّ على أنفسهم.

كما تشير آثار جميع المؤرخين والكتّاب إلى أنهم يَعتبرُون الأقوام الأخرى متوحشة، وعجيبة، وغريبة، وغيرمتحضرة. فقد استخدم هيرودوت عبارة «البربر» للاشارة إلى غير اليونانيين، ورأى أن أعراف المصريين وتقاليدهم مضادة للسلوك البشري العام (اي انها بعكس السلوك العام لليونانيين). وأطلق مونتسكيو على ثقافة غير الأوروبيين صفة التوحش. وعدَّ المبشّرُون المسيحيون الأوروبيُّون ـ الذين قدم بعضهم مذكرات وكتباً قيمة في علم الإنسان ـ المعتقدات والمناسك الدينية في المستعمرات بصفتها نوعاً من «الوثنية» و«السحر» والعجائب والغرائب.

إن النزعة القومية هي من العوامل التي تجعل من الصَّعب جداً تقييم الظواهر داخل الثقافة، ولاسيما الثقافة غيرالمادية. إذ أن تقييم مقولات مثل القرابة، والمعتقدات، واللغة، والفنون، في مجتمع معين، تتم من زاويه مقارنة الشخص لذلك المجتمع بمجتمعه هو، وبالتالي فإنَّه سيتخذ من مجتمعه تلقائياً معياراً ومركزاً يقيس عليه، وسترجح بطبيعة الحال كفة المجتمع الذي ينتمي إليه.

النتيجة

تدلنا متابعة المسار التاريخي لمفردة الثقافة في الأدب الفارسي على أنها ذاتُ دلالة على الأمور المادية والمعنوية في الوقت ذاته. ولها تشديدها على الجوانب الإيجابية ويمكن اعتبارها مؤشراً على تصورات متعالية. وبعبارة أخرى المرادُ من الثقافة هي الأمور المتسامية الرفيعة، أي أن الشؤون الوضيعة لاتعد من ضمن الثقافة. بالامكان رصد هذا المنحى حتى ما قبل القرن العشرين، ومع ذلك لا تُعَدُّ الثقافة في اللغة الفارسية مقولة طبقية، فكل شخص من أي طبقة أو مستوى اجتماعي، كان يُعَدُّ صاحبَ ثقافة اذا تحلى ببعض الخصائص.

في اللغة الفرنسية وآدابها، كانت الثقافة حتى قبل القرن العشرين تدل على الامور المعنوية. وفي اللغة الألمانية قديماً دلَّت الثقافة على الشؤون المادية غالباً، اما اليوم فقد أُضيفت لها الأمور الاجتماعية، وحتى الزراعية. والثقافة في اللغة الايطالية ذات مضمون مادي ومعنوي. وفي اللغات الانجليزية والروسية واليونانية، تتبدى الثقافة من سنخ المقولات المادية ـ المعنوية. ومع ذلك، فقد جرى تصنيف مفردة الثقافة بمنحى مادي وآخر معنوي في حين أضيف له في النصف الثاني من القرن العشرين تصنيف أخر يوزع الأفراد إلى أصحاب ثقافة وعديمي الثقافة.

وأخيراً، فإن مفردة الثقافة في العصر الحاضر تشمل الأمور المادية والمعنوية، وبدل تقسيم الافراد إلى أصحاب ثقافة وعديمي الثقافة، تم تقسيم الثقافة ذاتها إلى مُستويات نوعية وكمية من حيث درجة مشاركتها واقتدارها في المضامير الاجتماعية.

وهكذا تم تسليط الضوء في هذا الفصل على بعض المفردات المفتاحية ذات الصلة بالثقافة مثل النزعة القومية، والمضادة الثقافية، والبحث الثقافي، والإنتشار الثقافي.

مصادر الفصل الأول

أ ـ المصادر الفارسية :

1 ـ آشوري، داريوش (2000)، تعريفات الثقافة ومفاهيمها، طهران، آگاه.

2 ـ تحفة الألباب.

3 ـ ثقفي، رضا (1970)، مفاهيم الثقافة في الأدب الفارسي، مجلة (فرهنگ وزندگي)، العدد (1).

4 ـ شرفنامه منيري.

5 ـ صحاح الفرس، شمس منشي، القرن 8 هـ .

6 ـ القاموس الجامعي الانجليزي ـ الفارسي (1989 م) عباس آريان دور كاشاني، ج2، ط7، طهران، أميركبير.

7 ـ قاموس رشيدي (1064 هـ) عبد الرشيد بن عبد الغفور حسيني مدني تقوي.

8 ـ كشف اللغات.

9 ـ «لغت چنامه»، علي أكبر دهخدا (1965)، رقم 11، طهران.

10 ـ محمد، حسين بن، تحقيق الدكتور محمد معين، البرهان القاطع، ج3، طهران.

11 ـ معيار جمالي، شمس فخري اصفهاني، 745 هـ .

12 ـ قاموس أكسفورد الكبير (1993)، ج 2، أكسفورد، طبعة الجامعة.

13 ـ القاموس الروسي ـ الفرنسي، موسكو 1950، القاموس الفرنسي ـ الروسي، ط موسكو 1946.

14 ـ قاموس لاروس القرن العشرين، ج 2، باريس، 1939، موسوعة لاروس الكبرى، باريس، 1960.

15 ـ القاموس اليوناني ـ الفرنسي والفرنسي ـ اليوناني Miramble، باريس 1969 والقاموس اليوناني الحديث في فرنسا، تأليف Bernot، باريس ـ اثينا 1970م.

ب ـ المصادر الأجنبية

16 - Enzyklopedie, Brochavs, Baund 10, 17. Auflage, Wiesbaden, 1970.

17 - Haris, M. (1999). Theories of Culture in Postmodern Times. Walnut Greek. CA: AltaMira Press. Leninger, M.M. (1999). Culture Care Diversity and Universality: A Theory of Nursing. New York: National League of Nursing.

18 - Linton, R. (1945). Present World Conditions in Cultural Perspective. In R. Linton (Ed.), The Science of Man in World Crisis (pp. 201-21). Columbia University Press.

19 - Sapir, E. (1948). Culture Language, Genuine and Spurious. In D.G. Mandelbaum (Ed.). (1960). Edward Sapir: Culture, Language, and Personality: Selected Essays (pp. 78-119). University of California Press.

الفصل الثاني

مَفاهيمُ الثَّقافَة وتَعريفاتها

ذكرنا في الفصل السابق أنّ مفردة الثقافة كانت لها، على امتداد مسيرتها التاريخية، معانٍ بعضها مادي وبعضها معنوي. واليوم أيضاً تستخدم هذه المفردة بشكليها المادي والمعنوي في الميادين الاجتماعية على نطاق واسع.

سنحاول في هذا الفصل تسليط الأضواء على مسار التعريفات، التعاريف التي نحتت لكلمة «الثقافة» من وجهة نظر المختصين وأصحاب الرأي. وبكلمة ثانية، سنسعى إلى دراسة طبيعة إسهام الثقافة في الميادين الاجتماعية. وبالتالي فإنَّ الإجابة عن السؤالين ادناه تمثل الهدف الرئيس الذي نتوخاه من هذا الفصل:

أولاً: ما هو المنحى الذي ساد تعريفات الثقافة؟ وثانياً: كيف تساهم الثقافة في الميادين الاجتماعية؟

مفهومُ الثقافة... نبذة تاريخية

إن مصدر مفردة الثقافة (Culture) هي اللغة اللاتينية الكلاسيكية أو ما قبل الكلاسيكية، وهي في الأصل بمعنى الزراعة أو التربية. ولايزال

هذا المعنى قائماً وموجوداً في مفردات Agriculture (الزراعة) وHorticulture (البستنة)، وCult وCultus (المراسيم)، وقد استخدمت بنفس المعنى في شكل جديد مثل Culture Bee (تربية النحل) وOyster Culture (زراعة الاصداف) وPearl Culture (زراعة اللؤلؤ) وBacillus Culture (زراعة الباسيل). وأول مرة استخدمت فيها كلمة (كولتور) بهذا المعنى فيما يتعلق بالمجتمعات البشرية كانت عام 1750م في اللغة الألمانية.

ساد في اللغات الرومانية[1] واللغة الانجليزية منذ بداياتها والى فترات طويلة، إستخدام كلمة، Civilization (المدينة الطقوسية أو الحضارة) بدلاً عن Culture، والمراد منها التربية والتطوير والتحسين والتقدم الاجتماعي. ترجع كلمة Civilization إلى المفردات اللاتينية CivisوCivitas وCivilis، بمعنى السياسي (Political) والمديني Urban التي تعني بدورها «الدولة النظامية» في مقابل المجتمع القبلي. أما في اللاتينية الكلاسيكية فليس ثمة مفردة Civilization، ويبدو أنها من نتاج عصر النهضة، وقد تكون فرنسية مشتقة عن الفعل Civiliser بمعنى التحلي بآداب وأعراف سكان المدن.

وهكذا، كان لمفهومي «كولتور» و«سيفيليزاسيون» منذ البداية معنى التقدم والتطور نحو الكمال، ولايزال هذا المعنى ملحوظاً إنْ في الاستخدام العامي أو الاستخدام النخبوي. ولكن منذ منتصف القرن التاسع عشر، اكتسبت مفردة الثقافة ـ ومعها مفردة الحضارة ـ معنى علمياً جديداً وخاصاً. إنه معنى يشير إلى مجموعة من خصائص ومكتسبات معيَّنة في المجتمعات الإنسانية، (وفي البشرية كلها)، تنتقل بآليات غير

(1) Roman languages، اللغات المتفرعة عن اللاتينية كالبرتغالية والإسبانية والفرنسية والإيطالية والرومانية.

آليات الوراثة الحيوية (Biological). والسمة المميزة للنوع الإنساني هي التراكم الاجتماعي لهذه الخصائص التي قلما يمكن ملاحظتها في المخلوقات مادون البشرية (Subhuman).

إستخدمت كلمة (كولتور) لأول مرة بهذا المعنى في المانيا، بيد أن هذا الاستخدام لم يكن واضحاً تمام الوضوح، انما كانت هناك تأرجحات بين هذا المعنى الجديد والمعنى القديم أي الزراعة والعمل والتحسين، إلى أن جاء تايلور[1] فقدم في سنة 1871م أول تعريف علمي جلي لهذه المفردة.

من العوامل الأساسية التي ساهمت بانبثاق المفهوم الجديد للثقافة، ظُهور مفهوم التقدم في التاريخ. ففي عصر النهضة، وخلافاً لما شاع في القرون الوسطى من رؤى متشائمة حيال حركة التاريخ، ساد الشعور بأن الإنسان اكتشف أموراً جديدة هائلة، من دون أن يكون قادراً على التعبير عن معنى هذه التطورات برؤية تاريخية. في بداية القرن الثامن عشر ظهرت في أوروبا الغربية فكرة مفادها أن مكتسبات «العصر الحديث» أفضل وأرقى من مكتسبات العصور القديمة والقرون الوسطى. وقد عززت هذه الفكرة وكرستها الانجازات الإيجابية في مضمار العلوم الطبيعية التي تحققت بفضل رواد أمثال: كوبر نيكوس، وغاليليو؛ وانطلاق فلسفة جديدة، لها افكارها وطُروحاتها الجديدة؛ إضافةً إلى الثروات التي كانت تتراكم في أوروبا. وفي منتصف القرن الثامن عشر كان ثمة إجماع على مبدأ التقدم. وليس هذا وحسب بل وعلى أسبابه، وهي تحرر العقل من قيود الإيمان، وانتشار التنوير والعقلانية.

في سنة 1765م نحت فولتير مصطلح «فلسفة التاريخ» وكان قبل ذلك

---

(1) Sir Edward Burnet Tylor (1832 ـ 1917م) انثروبولوجي انجليزي يعد مؤسس انثروبولوجيا الثقافة.

قد أصدر في 1756م كتاباً بعنوان «رسالة في أعراف الشعوب وتقاليدها وطباعها» وفي عنوان هذا الكتاب دلالة واضحة على نزعة نحو دراسة علمية للمجتمعات البشرية، كان لفولتير الفضل في ريادتها. ثم صدر لسويس ايزلي سنة 1786م كتابه «تاريخ الإنسانية» ودار حول المضمون ذاته. إذ هدف منه إلى أبتداع دراسة تاريخية لتطور الروح البشرية، وقد صدر الكتاب في عام 1801م بعد وفاة مؤلفه. وكان كتاب «فلسفة التاريخ» لهيغل الذي نُشِر قسمٌ منه بعد وفاته أيضاً (سنة 1837م) ذروة هذه الحركة الفكرية. وقد طمحت جميع هذه المحاولات إلى تشخيص جوهر التاريخ الإنساني المتطور، أي التاريخ العالمي (Universal) الذي يتعين لمعرفته مقارنة العديد من الثقافات والحضارات مع بعضها البعض لاستبيان القوانين والقواعد التي تحكم المسار العام للتقدم.

الاتجاه الآخر لدراسة المجتمعات البشرية والذي يعود فيه الفضل إلى فولتير يقوم على «الأعراف والتقاليد» (Moeurs). والأعراف والتقاليد هي المفهوم العامي الذي انبثق من صميمه المفهوم العلمي لـ«الثقافة».

و قد لجأ آدلانغ[1] وهيردر[2] في المانيا إلى أستخدام مفهوم الثقافة (كولتور) بدل الأعراف والتقاليد.

يُعرِّف هيردر الثقافة بأنها «تربية وتنمية متضامنة لقدرات الإنسان»، ويعرفها آدلانغ بأنها «التهذيب والتحلي بالأدب». ومع ذلك، فحينما كان هذان المفكران يستخدمان كلمة «الثقافة» كانت لاستخداماتهم في كثير من الاحيان أجراس معان جديدة، تقترب إلى المفهوم العلمي للثقافة. وكان آدلانغ أول من استخدم تعبير «تاريخ الثقافة».

---

(1) Johann Christoph Adelung (1852 ـ 1867) عالم لغة ألماني كبير.

(2) Johann Gottfried Herder (1744 ـ 1853) ناقد أدبي وفيلسوف وثيولوجي ألماني له إبداعات عديدة في فلسفة التاريخ والثقافة.

وقد تواصل التيار الذي أطلقه أدلانغ وهيردر بعد نصف قرن بجهود كليم[1] الذي أصدر عام 1843م كتابه المؤلف من عدة مجلدات (التاريخ العام للثقافة الإنسانية)[2]، ثم وأصدر في سنة 1854 كتاب (علم الثقافة العام)[3] وأسهب في مناقشة مراحل تكامل الثقافة (البربرية، والتعليم، والحرية) وأستخدم مفردة الثقافة بمعناها العلمي الجديد أحياناً، ولاريب أنه وقف على تخوم المفهوم العلمي للثقافة. ومن بعده يمكننا رصد سلسلة طويلة من علماء التاريخ والفلاسفة والانثروبولوجيين وسائر العلماء في ألمانيا الذين استخدموا الثقافة بمعناها العلمي الجديد، ثم امتد هذا المعنى لكلمة (كولتور) إلى بلدان أخرى. والمُراد من تعبير «الأنواع التاريخية ـ الثقافية» الذي أُستخدمه دانيلفسكي[4] في 1869م، «الثقافات والحضارات الكبرى»، بالمعنى نفسه الذي اعتمده فيما بعد إسبنغلر وتوينبي[5].

بدأ الاستخدام الدقيق لمفهوم الثقافة إلى جانب تعريفه كما ذكرنا مع تايلور. ففي كتابه (دراسات حول بداية التاريخ الإنساني والتنمية الحضارية) الذي صدر في 1856م، استخدم مفردة (الثقافة)، أحياناً إلاّ أنه استعان أكثر بمصطلح الحضارة بدل الثقافة. وفي سنة 1871م اختار تعبير الثقافة البدائية (Primitive Culture) عنواناً لكتابه الرئيس الذي عَرض في أول جملة منه التعريف الرسمي الأول الواضح للثقافة. ومن الممكن اعتبار هذه السنة تاريخ ولادة لهذا المفهوم العلمي، مع أن أرضيته في اللغة الألمانية كانت قد مُهدت، قبل ذلك.

---

(1) Gustow Friedrich Klemm (1852 ـ 1867) انثرولوجي ألماني له دور أساسي في تطوير مفهوم الثقافة.

(2) Allgemine Kulturgeschichte der Menschheit.

(3) Allgemein Kulurwissenschaft.

(4) Danilevsky.

(5) Spengler and Toyennbee.

انتشر المفهوم التايلوري للثقافة ببطء ملحوظ، فيما كان الأميركيون أسرع من الإنجليز في استيعابه وقبوله. وأُدرج مفهوم (كولتور) لأول مرة سنة 1929 في قاموس وبستر (Webster). بينما لم يُلحظ في القواميس الانجليزية العامة سنة 1947، إذ عبّر العلماء البريطانيون عنه باستخدام مفاهيم المجتمع (Society) أو الحضارة (Civilization) ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، وأبدوا تمنّعاً أكثر من الأميركيين حيال استخدام مصطلح Culture. وهكذا وضع في بريطانيا مصطلح «الانثروبولوجيا الاجتماعية» (Social Anthropology) الذي لايزال مستخدماً، اليوم، بينما يستخدم الأميركيون مكانه مصطلح «الانثروبولوجيا الثقافية» (Cultural Anthropology).

ولقد مَانعت فرنسا أكثر حتى من بريطانيا في تقبل المعنى الجديد لمفردة «كولتور». وفي اللغة الفرنسية لاتزال كلمة Civilization بمعنى التقدم والمدنية، أبلغ وأفضُل من كلمة «كولتور»، بل لاتزال مفردة «الاجتماعي» (Social) الغامضة تسخدم في الفرنسية اليوم بدل مفهومي «الاجتماعي» و«الثقافي» كما وردتا في زمن دوركهايم[1].

واكتسب مصطلح الثقافة (كولتور) خارج هذين البلدين طابعاً عالمياً وشمل معناه فهم الإنسان، وقد شاع هذا المصطلح في روسيا وسائر البلاد السلافية وفي البلدان الاسكندنافية وهولندا وأميركا اللاتينية بنفس درجة شيوعه في المانيا والولايات المتحدة.

الثقافة والحضارة

إلى حين وظَلَ تايلور يتأرجح بين مفهومي «الثقافة» و«الحضارة»،

---

(1) Durkheim.

حتى اختار أخيراً الثقافة كمفهوم لا ينطوي على درجة رفيعة من التطور، وظل لهاتين المفردتين معنًى واحداً تقريباً بالنسبة لكثير من الباحثين الإنجليز، كانا من القرب إلى بعضهما بحيث أن اختيار أحدهما كان يعود بالدرجة الأولى إلى ذوق الشخص. أما في المانيا فقد بُذلت مساعٍ شتى للفصل بين المفهومين. أولى المحاولات التي يعتبر ويلهلمَ فون هومبولت[1] رائدها، وليبرت[2] وبارث[3] طوروها، أناطت الثقافة بالاستخدامات التقنية ـ الصناعية أو المجال «المادي»، ورمزت بالمقابل إلى الجوانب الروحية والقُدرات المعنوية للإنسان.

ثم جاء إسبنغلر ليؤكد أن الحضارة هي المرحلة الأخيرة والمترهلة، أو فترة الشيخوخة والكآبة للثقافات الفريدة، والحبلى بالمصائر. ولقد كان لهذا الاستخدام لمفهوم الحضارة انعكاساته الواسعة في ألمانيا، الاّ أنه لم يحقق أصداءً خارجها.

في العام 1920م نواجه بردود فعل آلفرد ويبر[4] حيال اسبنغلر. فقد وحَّد ويبر بين «الحضارة» والآليات العينية والتقنية والمعلوماتية للمجتمع، كما وحَّد بين الثقافة والأمور الذهنية كالدين والفلسفة والفن. كان يعتقد أن الحضارة قابلة للتراكم وغير قابلة للنكوص والتراجع، أما أجزاء الثقافة فإنها فريدة وشديدة القابلية للتغير ولا تقبل الزيادة.

معرفة الثقافة كنتاج مستقل عن الظواهر

بعد تقبل مفهوم الثقافة كنتاج من نتاجات الحياة الاجتماعية، أو

---

(1) Wilholm Von Humboldt.

(2) Lippert.

(3) Barth.

(4) Alfred Weber.

مجموعة مترابطة من خصائص الحياة والسلوك، أو «بُعد»[1] مستقل عن الظواهر (كظاهرة الحياة المتصلة ببنيتها الفيزيائية ـ الكيمياوية والمستقلة عنها في الوقت نفسه). وسّع لويد مورغان[2] في العام 1923م مبدأ «المعدَّل» من دون أن يأتي فيه على ذَكر الثقافة. والظاهر أن فروبنيوس كان أول من كرَّس فصل مستوى الظواهر الثقافية عن باقي المستويات، وذلك عام 1898 في كتابه (منبت الثقافات الإفريقية والتعاليم الثقافية للعلوم الطبيعية) وكرر ذلك في كتابه (بايدوما) سنة 1921م. وقد وافق اسبنغلر في العام 1918 على آرائه بالتمام، ودافع عنها كروبر سنة 1917 في كتاب «أورغانيك».

يُلاحظ على مستويات الظواهر كافة أن المستويات الأدنى تمثل وعاءً للمستويات الأعلى التي تعمل في داخلها، فليست ظواهر المستويات الأعلى صنائع تلقائية للقوانين أو القوى في المستويات الأدنى. وعلى كل حال لا تنبثق ظواهر المستويات الأعلى كلها عن المستويات الأدنى، إنما ثمة في كل مستوى أعلى تزايداً خاصاً، أي نظاماً من اجزاء تركيبة معينة خاصة بذلك المستوى ولا تظهر الاّ في ذلك المستوى. واذن فالعمليات الأورغانيكية تعمل في وعاء العمليات الفيزيائية ـ الكيمياوية، ولكن لا يمكن اختزالها في تلك العمليات من دون أية زيادة أو إضافة. إن معرفة مكونات (Factors) المستوى الأدنى تفصح عن وجود بعض العناصر الثابتة والأساسية لهذا المستوى في ظواهر المستويات الأعلى، بيد أنها لاتفصح عن كافة خصائص الظواهر في المستويات العليا. فالثقافة في دائرة الطبيعة أعلى مستوى ظاهري (فينومينال) وأعلى مستوى احتمالي[3].

(1) Dimension.

(2) Loyd Morgan.

(3) آشوريو، تعريفات الثقافة ومفهومها، ص35 ـ 43.

إدوارد برنت تايلور: التكامل الخطّي

المسألة المهمة المطروحة اليوم أيضاً كما في السابق هي لماذا يختلف البشر فيما بينهم اختلافات ثقافية واضحة مع أنهم من نوع واحد[1]، ولماذا تتباين المجتمعات البشرية عن بعضها إلى هذه الدرجة؟ السير إدوارد تايلور الذي عرّف المفهوم الثقافي سنة 1871م، يرفض بصراحة فكرة ربط العامل الثقافي أو «الحضارة» بالعنصرية، أو تفوق أية جماعة أو مجتمع بشري على المجتمعات الاخرى. يعتقد تايلور أن شعوب العالم تتمتع بـ«وحدة نفسية»، فكلهم متساوون من حيث قدراتهم الفطرية وذكائهم ومحفزاتهم ومواهبهم الثقافية. لقد استخدم مفهوم التكامل لتفسير التنوع الثقافي، وقد التزم هو وغيره من أنصار تكامل الثقافة الأولى بمبدأ رئيس فحواه «أن الثقافة تتقدم عن طريق توالي مراحلها التكاملية». وهذا هو النموذج الذي نسميه اليوم «التكامل الخطي». يرى هؤلاء إن اختلاف المجتمعات البشرية عن بعضها يعود إلى انها بدأت مسيرة التكامل من نقاط مختلفة، وكانت درجات سرعتها متفاوتة في هذا المسار. ولهذا وصلت بعض المجتمعات اليوم (ولاسيما المجتمعات الأوروبية) إلى حيث تبدو منظمة اجتماعية متقدمة، في حين لا تزال المجتمعات الاخرى تعيش مراحل تكاملية سابقة. لقد تصوروا المجتمع كعضوية حية له قوانين نموه الخاصة التي تنقله بنحو حتمي من مرحلة تكاملية إلى مرحلة أخرى، وكل مرخلة تكاملية هي بالطبع أكمل أو أفضل من التي سبقتها.

ويعتقد هؤلاء العلماء الاجتماعيين أن المجتمعات القبلية أو «البدائية» المعاصرة هي بمثابة «مستحاثات حجرية» لاتزال تحتفظ بخصائص المراحل السابقة من التكامل الثقافي. فمثلاً نجد أن مراسيم

---

(1) يبتني هذا التغيير على نظرة بعض التطوريين للإنسان، وهو ما يرفضه الكثيرون من المفكرين غيرهم.

العرس لدى قبائل البلقان التي يعبر فيها بشكل رمزي عن العداوة بين عائلتي العروس والعريس، تشي بالحالة التي كانت موجوده في عصور قديمة حيث يختطف الزوج زوجتة أو يسحلها إلى بيته. والمجتمعات المعاصرة التي تعزى فيها الوراثة أو المنزلة السياسية إلى الأم، تعد شواهد حية على مراحل أولية كانت السيادة فيها للأم، وقد تركت هذه المراحل مكانها لنظام أبوي «متطور». غير إن النزعة القومية والتمييز الجنسي الواضح في أفكار هؤلاء المُنظّرين يَحولُ اليوم دون معرفة قيمة انجازاتهم الإيجابية بشكل حقيقي.

لويس هنري مورغان: التكامل التقني

كان مورغان محامياً أميركياً معاصراً لتايلور. تكونت ميوله للأنثروبولوجيا منذ أيام شبابه حينما كان يحاول مساعدة جيرانه الهنود الحمر «الإيروكوائيين» في معركتهم الحقوقية للاحتفاظ بأراضيهم. نشر مورغان سنة 1851 تصوراته عن الشعب الايروكوائي وكَتَبَ أول تقرير ميداني مفصل حول قبيلة من الهنود الحمر. ولكن سرعان ما ترك مهنته الحقوقية ليقضي كل وقته في عمله الجديد الذي اجتذبه بشدة. ذهب مورغان شأنه شأن تايلور إلى أن الانثروبولوجيا يجب أن تُعنى بالقضايا الاجتماعية المعاصرة علاوة على سعيها لسن القوانين العامة.

في ثالث أعماله المهمة بعنوان «المجتمع القديم» (1877م) يوزع مورغان المجتمعات الإنسانية إلى ثلاثه مراحل أو مستويات تكاملية: الوحشية والبربرية، والحضارة. ثم يقسم المرحلتين الأولى والثانية إلى ثلاث مراحل جزئية هي: الدنيا والوسطى والعليا. وقد ميز مورغان مراحله هذه بدرجة التعقيد التقني. فمثلاً تتميز المرحلة الدنيا من الوحشية باختراع القوس والنشاب، والمرحلة الدنيا من البربرية باختراع الفخار، والمرحلة الوسطى من البربرية بتربية النباتات والحيوانات. وقد حظيت هذه الهيكلية بقبول واسع في عصر مورغان.

يرى مورغان أن كل واحد من هذه المستويات التقنية يصاحبه نموذجٍ ثقافي أو مؤسسات ثقافية خاصة، كأن تكون ـ مثلاً ـ شكلاً خاصاً من العلاقة العائلية والقرابة أو نمط معين من النظم الحقوقية. وقد أولى مورغان اهتماماً خاصاً بتكامل العائلة، وافترض عدم وجود أية بنية عائلية في المراحل الأولى من وجود الإنسان. فقد كان الرجال والنساء يرتبطون مع بعضهم بروابط تزواجية حرة. وشيئاً فشيئاً طور المجتمع البشري علاقاتٍ زواجية مشتركةً تتزوج فيها جماعة من الأخوة جماعة أخرى من الأخوات، وأحياناً يتزوج الأخوان أخواتهم. وفي مراحل لاحقة حظر الزواج بين الإخوة والأخوات، وبدأ البشر يختارون أزواجهم من خارج نطاق العائلة، الاّ انهم ظلوا يعيشون على شكل جماعات كبيرة. وبمزيد من التكامل في المجتمع الإنساني بدأ الرجال يحظون بحقوق فيما يخص عوائلهم، فصار كل واحد منهم يتخذ لنفسه زوجة أو أكثر من زوجة واحدة في الغالب. وفي آخر مراحل التكامل الاجتماعي فقط، أي الحضارة، أضحى الرجال والنساء شركاء حياة في إطار علاقة زوجية أحادية.

ومع أن أغلب أفكار مورغان تبدو اليوم منسوخة، ومتحيزة بصورة واضحة للثقافة الغربية، فإن انجازاته في مجال الانثروبولوجيا امتدت إلى خارج حدود هذا الفرع العلمي. فقد ترك تأثيراً عميقاً على التاريخ الفكري والسياسي في العصر الحديث. وكان كارل ماركس وفريدريك انجلس، كلاهما، كان يراسل مورغان، وقد تأثرا بشدة بما توصل إليه من نتائج. وقد استفادا من أفكاره ومعلوماته في صياغة نظرياتهما حول التطور التاريخي المفضي بالتالي إلى الشيوعية. ونجد أن معظم الأفكار الواردة في كتاب (أصل العائلة، والملكية الخاصة والدولة) (1884 و1972) لأنجلس والذي ترك بصمات عميقة على تحول الفكر الاشتراكي، مستلّة من كتاب (المجتمع القديم) لمورغان. وهكذا،

أضحت أفكار مورغان أساساً لأيديولوجيا سياسية. ونعني هنا خصوصاً رأيه القائل بوجود تناغم كبير بين النظام الاجتماعي والتقنية.

مكانة التطوريين الثقافيين الأوائل في الأنثروبولوجيا

لقد تخطى هؤلاء التطوريون الثقافيون الواقع إلى درجة أنَّ هذا الواقع نفسه نسف نظريتهم التطورية، فهم إما لم يكونوا على علم بالتنوع الواسع بين المجتمعات البشرية، والشواهد التاريخية الدالة على انهيار بعض الثقافات، وحقيقة إن تعاقب مراحل التحول الثقافي ليست حتمية لا مندوحة عنها، أو أنهم كانوا ميالين إلى تجاهلها.

و قد ثبت اليوم ان نظرية التكامل الخطي نظرية مضلِّلة، إذ لا يمكن العثور على أي توالٍ عالمي دقيق للتحول الثقافي. أضف إلى ذلك أن التطوريين الأوائل، وبسبب من انشدادهم إلى الخصائص الباعثة على التكامل الثقافي انصرفوا عن دور الأفراد في المجتمع، وعن طيف واسع من السلوك الثقافي الذي يحدث داخل بعض المجتمعات. ورغم كل هذا، ينبغي القول إن هؤلاء التطوريين الثقافيين قدموا خدمات جليلة لعلم الإنسان (الانثروبولوجيا). فقد أثبتوا مبدأً مهماً جدّ للانثروبولوجيا الحديثة فحواه، أن التنوع الذي نلاحظه في المجتمعات المعاصرة ينبع من عمليات ثقافية، لها قواعدها وأصولها. اضف إلى ذلك أن تعمُّقهم في المسارات التكاملية، دفع الكثير من علماء الآثار لينقِّبوا عن معطيات آثارية ملموسة تؤيد أو تدحض أفكار التطوريين هؤلاء.

مسار التحول المفهومي للثقافة

يقول «ديك هبدايج» حول تحول مفهوم الثقافة:

اكتسبت مفردة «الثقافة» طوال مئات السنين من استخدامها معانٍ جد متباينة ومتناقضة أحياناً. وكلمة «Culture» كمصطلح علمي تشير من

ناحية إلى عملية (النمو الاصطناعي للأعضاء المجهرية) والى نتاج من (الأعضاء المنتجة بهذه الطريقة) من ناحية ثانية. ومنذ أواخر القرن الثامن عشر على وجه الخصوص، بدأ المستنيرون الانجليز والأدباء يستخدمون هذا المصطلح للتعامل النقدي مع كوكبة من القضايا المثيرة للجدل. «نوع الحياة»، التأثير في الظروف الإنسانية، المكننة، وتوزيع العمل وخلق مجتمع جماهيري، كلها تندرج ضمن اطار أوسع اطلق عليه (رايموند وليامز) اسم المناظرة حول (الثقافة والمجتمع). بعد عرضه لطائفة من الآراء، يقول حول تعريف الثقافة ما يلي:

التعريف الأول ـ والذي قد يكون أشهر التعريفات بالنسبة للقارئ ـ هو في الأساس تعريف كلاسيكي ومحافظ. يعد الثقافة ملاكة للفضيلة والجمال. إن «خيرة الأفكار والأقوال في العالم» تستند على مديح الصور «الكلاسيكية» الجمالية (الأوبرا، الباليه، المسرح، الأدب، الفن). أما التعريف الثاني الذي يتابعه «وليامز»[1] في القرن الثامن عشر له جذوره في الانثروبولوجيا. ومصطلح الثقافة هنا يشير إلى «أسلوب حياة خاص يُظهِر معانيَ وقيماً خاصة، لا في الفن والمهارة وحسب، بل في المؤسسات والسلوك العادي أيضاً. وتحليل الثقافة من منظور مثل هذا التعريف هو ايضاح لمعاني» وقيماً توجد بشكل صريح أو ضمني في أسلوب حياة خاص أو ثقافة معينة». يشمل هذا التعريف بكل وضوح مروحة واسعة، وعلى حد تعبير تي. أس. اليوت:

«... يضم كل الرغبات والأنشطة المميزة لشعبٍ من الشعوب كسباق الخيول، ـ مثلاً ـ وسباق الزوارق، ومراسم 12 آب، ومسابقات الكأس النهائية، وسباق الكلاب، وضيافة بين بال، وتخته «دارت»، وجبنة «ونسلي» دايل (Wensleydale Cheese)، والكرنب المطبوخ قطعةً

---

(1) Williams 1958.

قطعة، ومُخلل «البنجر»، وكنائس القرن التاسع عشر القوطية، وموسيقي إلغار[1]، و . . . ».

ويقول ويليامز في موضع آخر:

ليس المراد من دراسة القيم والمعاني الخاصة، مقارنة القيم أو أسلوب خلق المعايير على وجه الخصوص، إنما الهدف هو أن تتخذ دراسة أساليب تغييرها وسيلةً لاكتشاف «السياقات» أو العلل العامة التي يمكن بواسطتها فهم التحولات الاجتماعية والتاريخية الكلية بصورة أفضل (Williams 1958) وهكذا يقترح ويليامز شكلاً أوسع للعلاقات بين الثقافة والمجتمع. انه شكل جديد يحاول عن طريق تحليل «القيم والمعاني الخاصة» اكتشاف مرتكزات التاريخ، أي «العلل والأسباب العامة» و«السياقات» الاجتماعية الواسعة التي تقف خلف الظواهر الواضحة للحياة اليومية («ديك هبدايج»، 1999، 283 ـ 284).

ويقول تامبسون حول الثقافة وتاريخ تحولاتها المفهومية:

مفردة الثقافة (Culture) مشتقة عن مفردة (Cultura) اللاتينية، وقد كان لها حضورها الملحوظ في السنوات الأولى من الحقبة الحديثة في كثير من اللغات الأوروبية. وبعض المفاهيم الرئيسة (Cultura) التي كانت تعني بدايةً التربية أو الميل إلى موضوعات كالنباتات أو تربية الحيوانات، كانت قائمة في الاستخدامات الأولى لهذا المفهوم في اللغات الأوروبية. إلا أنه منذ مطلع القرن السادس عشر ابتعد المعنى الأولي (Cultura) رويداً رويداً عن مجاله الزراعي والتدجيني ليقترب من مفهوم التقدم البشري من زراعة المحاصيل حتى الاستنارة الذهنية. ومع ذلك فإن استخدام مفردة (Culture)، بمعنى العملية واسعة أو نتاج هذه

---

(1) Sir Edward Elgar (1857 ـ 1934) موسيقار بريطاني.

العملية شاع منذ نهايات القرن الثامن عشر وبدايات التاسع عشر. وقد استخدمت اول ما استخدمت في اللغتين الفرنسية والانجليزية، ثم انتقلت اواخر القرن الثامن عشر من الفرنسية إلى الألمانية وكتبت أولاً على شكل Culture ثم Kultur (بالإلمانية).

في مستهل القرن التاسع عشر كانوا أُستخدمت مفردة الثقافة استخداماً مُرادفاً وأحياناً مناقضاً لمفردة «الحضارة». ومصطلح الحضارة Civilization المشتق من الكلمة اللاتينية Civilis يعني السكن في المدن، وقد أُطلق أولاً في فرنسا وبريطانيا نهاية القرن الثامن عشر الميلادي على عملية التقدم البشري والاتجاه نحو التهذيب والنظام، والابتعاد عن البربرية والتوحُّش، وبمعزل عن هذا المفهوم الظاهري، يُفهم من الحضارة أيضاً التنوير الأوروبي والإيمان الراسخ بالحركة والحيوية في العصر الحديث. ومهما يكن، تداخل بين استخدام مفردتي «ثقافة» و«حضارة» في اللغتين الانجليزية والفرنسية، استخدم كلٌّ منهما بوتيرة متصاعدة للتعبير عن تقدم الإنسان والاستنارة والتحضر. على أنَّ هاتين الكلمتين كانتا متضادتين في اللغة الالمانية، فالحضارة Zivilisation اكتسبت مفهوماً سلبياً، والثقافة Kultur مفهوماً إيجابياً. وارتبطت مفردة «الحضارة» بالآداب والتزكية السلوكية، بينما استخدمت «الثقافة» غالباً للتعبير عن النتاجات الفكرية والفنية والروحية التي تتجلى فيها فردية الإنسان وإبداعه[1].

الثقافة في ضوء دراسات اليونسكو

بدأت كلمة الثقافة تستخدم منذ عشرين سنة على نحو واسع في الآراء المتعلقة بالتعاون الثقافي الدولي. فقد وافق المشاركون في مؤتمر

---

(1) رجب زاده، العلم الإجتماعي، ص17 ـ 18.

البندقية الدولي سنة 1970 على أن الثقافة غير منفصلة عن الحياة اليومية للناس، كما أن الثقافة العلمية والتقنية حقيقة لا مندوحة من أخذها بنظر الاعتبار. وبالإضافة إلى هذه الخصائص الشاملة، حَظيتْ مفاهيمُ التنمية الثقافية، والتنمية الاقتصادية، والتنمية العامة بالتأييد باعتبار أن الاستثمارات الثقافية لها مردودها البعيد الأمد، وهي من جملة أسباب النجاح في التنمية العامة لكل مجتمع. وانطوى القرار رقم واحد للمؤتمر الدولي الخاص بالسياسات الثقافية للبلدان الأوربية (هلسينكي 18 ـ 28 حزيران 1972). على العنوان المعبر أدناه. ليست الثقافة مجرد تجميع آثار وعلوم تُنتجها النُّخبة وتحفظُها لاستهلاك العامة من الناس، أو يقدمها الشعب ذو الماضي التراثي الغني كنموذج يحتذى لشعوب أخرى حرمها التاريخ من التوفر على مثل هذا النموذج، (. . .) ثم إن الثقافة لا تنحصر في إمكانية استخدام الآثار الفنية واللغوية والأدبية، إنما تعني أيضاً كسب العلوم، واتخاذ أسلوب مُعيَّن في الحياة، والحاجة إلى الارتباط والتواصل. ليست الثقافة مساحة يمكن امتلاكها أو احتلالها، إنَّما هي أسلوب تعامل مع الذات ومع أبناء الجلدة ومع الطبيعة (. . .) الثقافة ليست مساحة جديرة بالدمقرطة وحسب، إنما تحولت هي بنفسها إلي ديمقراطية ينبغي تفعيلها.

إذن «الثقافة» عنصر يشمل كافة أفعال وردود أفعال الفرد والبيئة التي تحيط به، مع البُعد التحتي لحياة الشرائح الاجتماعية (أي مجموعة أساليب وظروف حياة مجتمع من المجتمعات) تترابط مع بعضها على أساس ركائز مشتركة من التقاليد والعلوم، على أساس أشكال بيانية مختلفة، وعلى تحقق الفرد داخل المجتمع»[1].

يرى أحمد رجب زاده أن تعريف الثقافة وتحولها المفهومي يقوم

(1) اليونسكو، «الثقافة والتنمية»، ص21.

على أساس قابلية المجال المفهومي للعلوم الطبيعية والإنسانية للتحول، ويوضح، بالتالي، موقع الثقافة في هذا المجال المفهومي كما يلي:

«مع تطور العلم Science خلال القرون الأخيرة في ميدان القضايا الطبيعية، وما ترتب من نتائج هذا التطور في حياة الإنسان، انفصل حيِّزُ الطبيعيات تدريجياً عن الفلسفة، بيد أن مجال القضايا الإنسانية ظل على صلة بالفلسفة، إلى أن بدأ بعض المفكرين يدَّعي توفُّره على معرفة علمية [وضعية] في مجال العلوم الإنسانية، على رأسهما ميدان العلوم الاجتماعية، كأوغوست كونت وسبنسر. فقد تصور هؤلاء أنَّ «القضايا الإنسانية تماثل القضايا الطبيعية وإن بتعقيد أكبر» وحاولوا في ضوء هذا تأسيس العلوم الإنسانية بمنحى علم النفس السلوكي في مجال علم النفس، ومنحى الوضعية في مجال علم الاجتماع والاقتصاد»[1].

وعارضت كوكبة من المفكرين الألمان هذه الفرضية المقبولة (القضايا الإنسانية تماثل القضايا الطبيعية). وناقشت المسألة القائلة: أي الظواهر يُمكن أن تعد «انسانية»؟ مركزين على دور المعنى والشأن الروحي في الظواهر الإنسانية، كجوهر يميز الظاهرة الإنسانية عن الظاهرة الطبيعية. وكان من رأيهم ان الظاهرة الإنسانية إنما هي ظاهرة المعنوية، أي ظاهرة متأثرة بالمعنى.

وقد أفضى هذا الرأي إلى نقطة تالية تتعلق بالتمايز بين العلوم الطبيعية والإنسانية. ولهذا نلاحظ بين مفردات الفلاسفة الألمان مصطلح «العلوم الروحية» الذي استخدموه في مقابل العلوم الطبيعية. لم يكن هذان المضماران متفاوتين من حيث الماهية وحسب، بل متباينان من حيث منهج البحث والهدف المعرفي أيضاً. ففي العلوم الطبيعية يتحرى العالم التعليل وتشخيص العلل من اجل فهم الواقع، بينما يَتوخَّى الباحث

---

(1) رجب زاده، العلم الإجتماعي، ص2 ـ 4.

في العلوم الرُّوحية اكتشاف المعنى، إِذ باكتشاف المعنى يصبح مجال القضايا الإنسانية جلياً واضحاً. واكتشاف المعنى غير ميسور بالمنهج التجريبي الخاص بالعلوم الطبيعية، انما هو ممكن بمنهج التفهّم والتفسير.

وفي خطوة لاحقة، ترك تقابُل العلوم الروحية والطبيعية مكانه لتقابل العلوم الثقافية والطبيعية. والواقع ان الثقافة كانت مفهوماً بديلاً للشأن الروحي والمعنوي. لذلك تُذكر الثقافة في مقابل الطبيعة.

إن علة هذا التغير المفهومي هي نقطة دقيقة تتلخص في السؤال التالي: كيف يكون الفهم والتفسير ممكناً؟ هل يتسنى بلوغ المعاني، عند الآخرين، عن طريق الشهود والرؤى الباطنية؟ أم ان الشهود والرؤى الباطنية لاتدلنا الاّ على معاني الذهن الفردي؟ بعبارة اخرى: ما هي ملكة الفهم والتفسير الصحيح للمعاني الموجودة عند الآخرين، وكيف يمكن بلوغ تفسير عيني أو أكثر عينيةً يهبط فيه تدخل الذهن الفردي الى أدنى مستوياته؟ في الإجابة عن هذا السؤال انصرف الاهتمام من الروح كجوهر متمايز عن الجسم والمادة إلى الآثار الروحية (التجليات والظواهر). وكانت هذه الآثار أموراً مادية مطبوعة بطابع الروح والمعنى، وتشكل مجال الظواهر الإنسانية. وقد استخدمت الثقافة للتعبير عن هذا المضمار. من هنا يمكن القول إن الجوهر الرئيس للثقافة هو المعنى أو الشأن المعنوي المتبلور في الشأنه المادي. فمن حيث هو مادي يمكن تجربته من قبل الجميع، ومن حيث هو معنوي يجب أن يُفهم ويفسَّر.

لاحقاً، تم تعريف مفهوم الثقافة بشكل مصداق انطلاقاً من هذا التصور للثقافة، وأصبح موضوع الدراسة من زاوية العلوم الاجتماعية هو المظاهر والتجليات وليس المعاني ذاتها. تايلور وغيره ممن كانوا

يُصنَّفون مع الوضعين (في مقابل أصحاب النزعة إلى المعنى من غير التجريبيين) ابتعدوا تدريجياً عن التشديد على ادراك المعنى واتَّبعوا المنهج التجريبي في دراسة الثقافة.

في العقود الأخيرة عاد الاهتمام والتشديد على الوجه المعنوى للثقافة والسعي لتجاوز الشؤون التجريبية إلى المعنى الغالب. من بين مدارس الاجتماع شددت الاتجاهات الفكرية الظاهراتية والرمزية على الوجه المعنوي للثقافة. وفعل علماء الانثروبولوجيا الأمر ذاته، أمثال غيرتس. وقد ساعد التطور الاعلامي على تعزيز وطرح هذه الرؤية، فالاتصالات عادةً تكون ذات علاقة وشيجة مع المعاني وانتاجها ونقلها، وخصوصاً المعاني التي تنقل عن طريق الرموز[1].

تعريفات الثقافة

تحدّدت الثقافة من الناحية العلمية بتعريفات كثيرة، بلغ عددها ما يناهز 250 تعريفاً (محسني 146 : 1987) وسنشير هنا إلى بعضها.

«الثقافة أسلوب حياة شعب ما، يشمل نماذج تعاقدية من التفكير والسلوك تتضمن قيماً ومعتقدات ومقررات وسلوكاً ومؤسسات سياسية، وأنشطة اقتصادية وما إلى ذلك، تنتقل من جيل إلى جيل عن طريق التعلم وليس عن طريق التوارث الحيوي»[2].

«الثقافة هي مجموعة الأعراف والتقاليد والمعتقدات والقيم والسلوكيات التي يستخدمها الناس في حياتهم اليومية ويعيشون عليها»[3]. «يمكن اعتبار الثقافة أسلوب وطريق حياة مجتمع من

(1) رجب زاده، العلم الإجتماعي، ص2 ـ 4.

(2) Kuper Adem & Kuper Jessical, 1985, P.178.

(3) International year Book Education, 1994.

المجتمعات»[1]. في التراث الانجليزي ـ الفرنسي ما استخدم مفهوم الثقافة غالباً كمرادف للحضارة. يركز تايلور على المفهوم الانثروبولوجي للثقافة ويقدم التعريف التالي: «الثقافة أو الحضارة عبارة عن مجموعة معقدة من المعلومات، والاعتقادات، والفنون، والابداعات، والقوانين، والأعراف، والقدرات الأخرى، والعادات التي يحملها الافراد باعتبارهم يشكلون مجتمعاً». ويرى ادوارد سابير أن الثقافة عبارة عن «نظام من السلوكيات والحالات المنوطة بالضمير اللاواعي»، وهو يعتقد أن ثقافة أية جماعة من الناس هي ابداع كافة النماذج الاجتماعية للسلوك الذي يُمارس عملياً من قبل جميع أو أغلبية أعضاء هذه الجماعة، ويُستخدم للتعبير عن بعض السلوكيات الخاصة.

ويعتبر «هرسكويتز» الثقافة «الجزء الذي يصنعه الإنسان من البيئة» وهذا تعريف يوفر فرصة التحدث عن ثقافة عينية ملموسة (الكراسي، والأدوات، والطائرات، والعواليم (الحواسيب) وثقافة أخرى ذهنية (صياغة المقولات والقيم والأدوار والقيم)[2]. ويعرف اسكينر الثقافة بأنها: «مجموعة من البرامج المعززة»[3]. ويقدم هوفستد تعريفين للثقافة هما: «الثقافة كحاسوب يسيطر على السلوك»[4] و«الثقافة برامج كومبيوتري للذهن»[5].

وظهر ما يُدعى تعريفاً كلا سيكياً للثقافة لأول مرة في القرن التاسع عشر من قبل الانثروبولوجي الانجليزي المعروف ادوارد برنت تايلور في الجملة الأولى من كتابه (الثقافة البدائية) الصادر سنة 1781م:

---

(1) Robbins Stephen. 1992.

(2) Herskivits M.J, 1985.

(3) Skinner, B.F, 1981, P. 213.

(4) Hofstede. G, 1980.

(5) Hofstede. G, 1991

«الثقافة هي ذلك الكل المُؤلَّف الذي يشمل المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والأعراف وجميع قدرات وعادات الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع»[1].

يكتب تايلور في كتابة (علم الإنسان) سنة 1881م لإيضاح هذه النقطة، أن الثقافة بمثل هذا التعريف تختص بالإنسان فقط. ولقد قدم هذا التعريف خدمات ملحوظة لعلم الإنسان طوال خمسين سنة. وتشير بحوث كروبر[2] وكلايد كلوكولن[3] أن ستة تعريفات فقط أضيفت إلى تعريف تايلور حتي سنة 1920م[4].

كان علماء الانثروبولوجيا الأميركيون حتى عام 1910م يستخدمون مفردة «الثقافة» للتعبير عن مجموعة من الخصال الخاصة بالمجتمعات القَبَلية. وفي 1920م اعتبر روت بنديكت الثقافة بمعنى نموذج من التفكير والعمل يجري خلال أنشطة جماعة من الناس، فيميزهم عن سائر المجاميع البشرية. وفي السنوات الأخيرة أضحت الثقافة مصطلحاً لوصف حالة الإنسان المميزة التي تجعله منسجماً مع محيطه. ويشدد جميع علماء الإنسان على ان الثقافة تشمل السلوكيات المكتسبة والمتعلَّمَة دون النماذج السلوكية الوراثية (الغرائز)[5].

في كتابهما (الثقافة، مراجعة نقدية للمفاهيم والتعاريف) 1952م يسرد عالما الانثروبولوجيا الأميركيان كروبر وكلوكولن 164 تعريفاً للثقافة منها «السلوك المكتسب بالتعليم» و«تصورات الذهن» و«البُنية المنطقية»

---

(1) أريان بور 1963 نقلاً عن أكبرن ونيم كف.

(2) Krober.

(3) Clyde Kluchoin

(4) جلايي مقدم، كيهان فرهنگي، شتاء 1998، ص65.

(5) م. س، خريف 1997.

و«حكاية احصائية» وآلية دفاع نفسية و. . . الخ. وقد صنف هذان الباحثان تعريفات الثقافة في ست طبقات:

الطبقة الاولى:

في هذا التعريف يجري التشديد على الثقافة باعتبارها كُلاً شاملاً تتعدد الجوانب المختلفة لمضمونه. يمثل هذه الطبقة فرانتس بواس الذي يقول: تشمل الثقافة كافة التجليات والعادات الجماعية لمجتمع ما، وردود أفعال الفرد مقابل عادات الجماعة التي يعيش فيها، ونتاجات انشطة الإنسان التي تحددها هذه العادات.

الطبقة الثانية:

تعتمد المجموعة الثانية من التعريفات على أساس التوارثُ الاجتماعي. وفي اطار هذا التصوير يقول رادولف: «الثقافة بوصفها شأناً عاماً، تعني التوارث الكلي الاجتماعي للبشر، بينما المراد من الثقافة في شكلها التخصصي، توالياً خاصاً للتوارث الجماعي».

الطبقة الثالثة:

النوع الثالث يعتبر الثقافة قاعدة أو طريقاً للحياة أو لنقل مشروعاً أو خطة للحياة. وعلى هذا الأساس يَكتبُ عالمُ الأحياء باول ليرز حول الثقافة أنها:

«طريق تقوم فيه كل مجموعه من الناس باعمال مُعيَّنة، ويصنعون أدوات مُعينة ويستخدمونها، وينسجمون فيما بينهم ومع المجموعات الأخرى، وكذلك الكلمات التي يستخدمونها وطريقة استخدامها للتعبير عن أفكارهم العامة والذاتية. . .».

الطبقة الرابعة:

في الطبقة الرابعة تجتمع التعريفات النفسية لتركز على عمليات تطابق بين التعليم والعادة. والثقافة في هذه التعريفات هي أساساً أداة

لِحلِّ المسائل. وممن يمثل هذه الطبقة رالف بيدينغتون يقول:

«يُفضل المحللون النفسيون افتراض أن الثقافة أمر، الغرض منه تشذيب أو كبح الحوافز والاثارة. ويُعرِّف فرويد في رسالة إلى ألبرت انشتاين الثقافة، بأنها نظام من الدفاعات يشتمل على تغيّر الانحرافات وكبح الحوافز الغريزية.

الثقافة مصطلح لوصف الانعكاسات السلوكية العامة ذات الجذور في العمليات النفسية. وبهذا، يكتسب المنحى النفسي لتعريف الثقافة أهمية بالغة. يؤكد علماء النفس أكثر من أي أمر آخر على التعليم والعادة والإنسجام. فمن الموضوعات المهمة في المجال النفسي للثقافة هو عملية التعليم. ويُنجز علماء النفس مُعظم تجاربهم حول التعليم، في المختبرات، ولذلك غالباً ما تكون لنتائجهم صلات ضئيلة بالتعليم العيني في المجتمع. بينما درس عُلماء الإنسان ظاهرة التعليم بشكل ميداني وتوصلوا إلى أن الثقافات يمكن أن تكون جد متباينة في هذا الخصوص.

ورغم التأكيد على الخصائص الأصلية للثقافة باعتبارها صورة من السلوك المتعلَّم المكتسب[1]، إلاّ أن للانسان قابلية عالية على التغيير. فمن جهة يؤدي التعليم والشَّرطي إلى نوع من الركود، ومن جهة ثانية يدل الميل إلى التغيير على حركية الإنسان وتطوره[2].

الطبقة الخامسة:

المجموعة الخامسة تؤيد التعريف النماذجي النازع إلى تأكيد ان الثقافة نظام له كيفية وتفصيلية. ومن الأمثلة على هذا اللون من التعريف رأي جون غيلين:

---

(1) جلالي مقدم، كيهان فرهنگيو شتاء 1998.

(2) م.س، خريف 1997.

«تشمل الثقافة أعرافاً لها نموذجها وهي مترابطة مع بعضها من الناحية العلمية، وهي أعراف متداولة، خاصة، بين البشر كمجموعات اجتماعية أو مقولات خاصة».

الطبقة السادسة:

المجموعة الاخيرة تشدد على الثقافة من حيث هي ناتج الحياة الجماعية. فمثلاً يتحدث عالم النفس كيمبل يانغ ببساطة عن تركيز الحياة الاجتماعية للإنسان[1].

تعريف الثقافة في بعض المصادر:

في هذه التعريفات تم تسليط الضوء على مفهوم الثقافة من زوايا مختلفة، ويدل تنوعها واتساعها على أهمية الموضوع على المستوى العالمي:

1 ـ الثقافة أو الحضارة بمفهومها القومي العام مجموعة معقدة تشمل المعارف، والمعتقدات، والفنون، والحقوق، والأخلاق، والأعراف، وكافة القدرات والعادات التي يتخذها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع (ادوارد بارنت تايلور)[2].

2 ـ لا يمكن للفرد ان يعيش بمعزل عن الثقافة والمجتمع، ولا تكتسب الثقافة والمجتمع حقيقتهما الاّ في شخصية الفرد وسلوكه (كامراني نوريان، بيچتا).

3 ـ الثقافة:

أ: ثمرة خاصة للفعل الاجتماعي المتقابل للأفراد.

ب: مجموعة خطط لسدِّ الاحتياجات الحيوية والاجتماعية.

---

(1) م.س، خريف 1998.

(2) روشي، غير 1991، ص 117.

ج: تراكمية، لأنها تنتقل في المجتمع من جيل إلى آخر.

د: لها معناها بالنسبة للإنسان بسبب طبيعتها الرمزية.

هـ: يتعلمها كل انسان في المجتمع ضمن سياق تكاملي.

و: عامل أساسي في تحديد الشخصية.

ز: وجودها منوط باستمرار فعل المجتمع، لكنها مستقلة عن الفرد أو الجماعة (مريل، م.س).

4 ـ الثقافة عبارة عن نظام أساليب مثالية للمعرفة والعمل والاعتقاد، وكذلك النتاجات التي تفرزها وتحفظها تلك المعرفة والعمل (غرين، م.س، 115).

5 ـ الثقافة عبارة عن مجموعة عادات الناس، ومعلوماتهم، وأفكارهم، وعواطفهم، وكذلك تمرّسهم في فنون الانتاج، والخدمات اليومية على مستوى التعليم والمؤسسات الاجتماعية التي تنظم الحياة الاجتماعية، والتي تتبلور ضمن الظروف التاريخية والمكتسبات العلمية والفنية، وفي الآثار الفنية والأدبية (د. جسنوكوف، م.س، 120).

6 ـ الثقافة مجموعة العلوم والأفكار والآراء الأخلاقية والقوانين والمقررات وسائر العادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في مجتمع (صاموئيل كنيغ، تقوي 1993، 59).

7 ـ الثقافة هي مجموعة مساعي البشر الرامية إلى الأنسجام مع البيئة واصلاح شؤون الحياة (صاموئيل كنيغ، محسني، 1995، 204).

8 ـ الثقافة حصيلة الوعي الاجتماعي للإنسان (أفلاطون، أديبي 1979، 92).

9 ـ الثقافة هي الفكر الاجتماعي (افلاطون، م.س).

10 ـ الثقافة ببساطة هي كل متجانس للوسائل والبضائع الاستهلاكية، والخصائص الأساسية للمجموعات الاجتماعية المختلفة، والتصورات والمناهج والمعتقدات والأعراف البشرية (مالينوفسكي، وثوقي، 1991، 117).

11 ـ الثقافة نظام من نماذج العادات والاجابات تترابط مع بعضها (ويلي، م.س، 119).

12 ـ الثقافة تركيبة من السلوك المكتسب تنتقل بين أعضاء المجتمع من جيل إلى آخر، وهي حالة مشتركة بينهم (رالف لينتون، مچس، 118).

13 ـ كافة جوانب الواقع الاجتماعي بأوسع معانيه من لغة وتزاوج ونظام ملكية وأدب وصناعة وفن و. . . إلخ، يُعدُّ من ثقافة ذلك المجتمع (كلارن ويسلر، مچس، 117).

14 ـ يمكن القول ان الثقافة تشمل سلوكيات مشتركة بين جماعة من الناس، تنتقل من جيل إلى جيل ومن مجتمع إلى آخر (فرانتس بواس، م.س، 118).

15 ـ يمكن اعتبار الثقافة ذلك الجزء من البيئة الذي يصنعه الإنسان (كلاكن، م.س، 119).

16 ـ الثقافة منهج وطريقة حياة شعب من الشعوب (هرسكوفيتس، مچس، 118).

17 ـ الثقافة هي صور السلوك الاعتيادي المشترك بين جماعة اجتماعية أو في مجتمع معين، والتي تتشكل من عوامل مادية وغيرمادية (يونغ، وثوقي، 1991، 118).

18 ـ تشمل الثقافة كافة المظاهر والشؤون الحياتية للشعب (كلارك ويسلر، محسني، 1995، 204).

19 ـ الثقافة عبارة عن الأعراف والمعلومات والاختصاصات والحياة العائلية والاجتماعية في السلام والحرب، والدين والعلم والفن (غوستاف كلم، سيف اللهي، 1990، 248).

20 ـ الموهبة والثقافة من علامات التميّز العصري والتي حلت محل الأصالة والثراء العائلي (اسكلاسكي، أميري، 1990، 44).

21 ـ الثقافة ذات منحى إنساني جامع في نفس الوقت. حين نقول إنَّ الثقافة ذات منحى انساني، فلأن الإنسان هو محورها ومَدارُها، وهي ذات منحى جامع لأنها تتشكل من كل أنواع الخصائص والقناعات (إديشه شيا، م.س، 58).

22 ـ أرغبُ أن تَهُبَّ نسائمُ ثقافات كافة البلدان حول بيتي بكل حرية، لكني لا أسمح أن يستأصلني هبوبها ويأخذني معه (المهاتما غاندي، حنتي عطائي، 16، 1968).

23 ـ ثقافة الشعب بمثابة تجسد دين ذلك الشعب (تي.اس. اليوت، نوي، 1995، 15).

24 ـ الثقافة عبارة عن أسلوب حياة شعب يشمل النماذج الدارجة للتفكير والسلوك، والمتضمن القيم والاعتقادات والقوانين والأحكام والسلوك والنظام السياسي، والنشاط الاقتصادي وكل شيء آخر ينتقل في جيل إلى آخر عن طريق التعليم وليس الوراثة الحيوية (إلفين هاج، م.س، 12).

25 ـ التكامل الإنساني بمعناه الحقيقي (الثقافة) مكفول بين جميع

المجتمعات ككيفية أو أسلوب محبذ ومناسب للحياة البشرية (محمد تقي جعفري، م.س، 29).

26 ـ الثقافة عبارة عن كيفية أو أسلوب مناسب ولائق للأنشطة الحياتية المادية والمعنوية للانسان المستندة إلى منحى العقل السليم والمشاعر المتنامية في «الحياة المعقولة» التكاملية (محمد تقي جعفري، م.س، 14).

27 ـ مامن حلية كالثقافة (الإمام علي، جنتي عطائي، 1995، 14).

28 ـ الثقافة خير ما يورثة الآباء للأبناء (الامام علي، م.س، 16).

29 ـ كل شيء تابع للعقل والعقل بحاجة إلى الثقافة (الإمام علي، م.س).

30 ـ الثقافة حصيلة التجربة الاجتماعية، ومقدار وشكل الاختراعات والاكتشافات الإنسانية والنتائج المستحصلة من هذه التجارب، وتشمل الأدوات والصناعات المتكاملة في أطوار سعي الإنسان لسد حاجياته ونواقصه (ادوارد ريوتر، ملك كلانفلي، 1993، 154).

31 ـ تنمو الثقافة مع حياة الإنسان، وهي العلة والمعلول لخصائص تشكل حياة الإنسان (ادوارد ريوتر، م.س، 173).

32 ـ تطلق كلمة الثقافة على كل النتاجات الإنسانية (ادوارد ربوتر، م.س).

33 ـ كل شيء سواء كان مادياً أو غيرمادي يوجده الإنسان طوال مراحل حياته، ينضوي ضمن مفهوم الثقافة (ادوارد ريوتر، م.س).

34 ـ الثقافة في الحياة والتعايش الإنساني عامل فصل ووصل، ويساعد الافراد الادراك والفهم (ادوارد ريوتر، م.س، 175).

35 ـ ليس في الثقافة أي جزء فطري، وليس فيها أي شيء يمكن أن يكتسب أو ينتقل عن طريق الوراثة (ادوارد ريوتر، م.س، 176).

36 ـ تنبع الثقافة من الحياة المشتركة والتعايش، وتظهر في مُقابل حاجات الإنسان (ادوارد ريوتر، م.س).

37 ـ المشاعر الجماعية وحالات العقل ونوعيته تُحدد من قبل الثقافة وتعود لتنعكس فيها (ادوارد ريوتر، م.س، 182).

38 ـ الثقافة هي المنهج العام والأشياء والأعمال المُعبِّرة عن المشاعر والأحوال والفلسفات الإنسانية (إدوارد ريوتر، م.س، 187).

39 ـ علامة كل ثقافة الدفع باتجاه العدل والمساواة في النظام والموقع الاجتماعي (إدوارد ريوتر، م.س، 196).

40 ـ الثقافة منهج الحياة الذي يختاره كل مجتمع لتلبية احتياجاته الأساسية من حيث البقاء والاستمرار، والتوقعات الاجتماعية (جوزيف روسك ورولندوارن، م.س، علاقه بند، 1990، 111).

41 ـ ما يخلقُه المجتمع، ويمنحه للأفراد يُسَمَّى ثقافة (اكبرن ونيم كوف أرضية علم الاجتماع، م.س).

42 ـ الثقافة عبارة عن مجموعة الأعراف والتقاليد والميراث والمؤسسات الاجتماعية (سامنر، محسني، 1995، 204).

43 ـ الثقافة مجموعة الأفكار والمعطيات النظرية والعملية التي يكون الإنسان موجودها الواحد الوحيد (دوروبرتي، م.س).

44 ـ الثقافة تشمل جميع الأمور والاشياء ذات الصلة بالقيم الإنسانية (ريكرت، م.س).

45 ـ الثقافة بيئة فوق ـ جسمانية (هربرت اسبنسر، م.س، 204).

46 ـ الثقافة بمنزلة كم من الأفكار والخصائص والاشياء تمثل تراثاً اجتماعياً، وتنتقل بواسطة العلم من جيل إلى جيل، وهي مستقلة، شكلاً عن المبنى الوراثي الذي ينتقل من الأب والأم إلى الأبناء (غراهام والاس، م.س).

47 ـ الثقافة عبارة عن تجلٍّ قومي انساني، وظُهورٌ لشخصية قومية خاصة (إيمي سيزار، علي شريعتي، بي تا، 204).

48 ـ افعل ما شئت فليس في نيتنا أن نحاربك، سواعدنا لن تقوى على مُلاقاة الثقافة (سعدي، دهخدا، 1986م).

49 ـ تدبير الملك لا بدَّ له من الدين والثقافة والذكاء، أنَّى للسكران الغافل أن يستطيع ذلك؟ فكن عاقلاً يقظاً (سعدي، م.س).

50 ـ صراع الطموحات في هذه الدنيا، لا يصرع صاحب الثقافة ابداً (خاقاني، حجازي، بي.تا، 2).

51 ـ أحيي فؤادك بالثقافة واليقظة، واجتنب مساعي السُّوء ما استطعت، فبالثقافة واكتساب العلم تستنير القلوب.

الجوهرة بلا فن وضيعة تافهة، وبالثقافة تصحو النفس وتسلم.

فالثقافة حلية الروح، والكلام عن الجوهرة في منتهى البساطة (الفردوسي، رجب زاده، 1996، 262).

52 ـ الثقافة هي المؤسسات التي يمتلكها الأفراد في المجتمع وينحتوها بصورة مشتركة (نيك كهر، 1994، 262).

53 ـ الثقافة هي مجموعة العناصر المتجلية موضوعياً للتراث الاجتماعي المشترك، والاجيال المتوالية، في المجمعات الإنسانية. وبسبب ماهيتها الموضوعية فإن لها القابلية على الانتقال والأنتشار في الزمان والمكان (م.س، 263).

54 ـ تشمل الثقافة النماذج السلوكية العينية والذهنية، من عناصر التراث الاجتماعي، فهي جميعاً انتاج تاريخي لاجيال الإنسان المتعاقبة قاطبة (م.س).

55 ـ هي أسلوبُ الحياة العام في كل مجتمع (روبرت سون، 1993، 399).

56 ـ الثقافة سلسلة مترابطة من أساليب التفكير والشعور والعمل تتسم بالتعيّن الى حدٍ ما، ويجري تعلمها من قبل عدد كبير من الافراد فهي مشتركه بينهم، وتستخدم بالأسلوبين الموضوعي والرمزي لتجعل هؤلاء الافراد مجموعة خاصة متمايزة (روشي، 1991، 123).

57 ـ الثقافة تشبه موشوراً يرى الإنسان من داخله الواقع، ويستخدم هذا الواقع ليؤقلم نفسه معه ويسيطر عليه (م.س، 137).

58 ـ الثقافة تختص بالإنسان لأنه الوحيد الذي طوّر استخدامها الرمزي بما يكفي، وانتزع مرجعاً من الرموز بدرجات مختلفة، وفي المقابل، تمكِّن الثقافة كل فرد من الأفراد أن يكون إنساناً عبر استخدام المكتسبات المتراكمة قبله، والتي الغير موجودة في منظومته الحيوية (م.س).

59 ـ الثقافة شيء متحرك ومتكامل (رجب زاده، 1992، 165).

60 ـ الثقافة شيء فوق التجسم وأبعدُ من الغد. الأفراد هم الذين ينقلون الثقافة، بيد أن وجود الثقافة مستقل عن الافراد. كما إن لغة المجتمع غير منوطة بأي فرد من افراده، كذلك الثقافة هي فوق اعضاء المجتمع ومستقلة عنهم (كامراني، بي تا، 114).

61 ـ الثقافة في أدبيات علم الاجتماع تشير إلى أساس الحياة الاجتماعية لقوم أو شعب من الشعوب (صالحي 1973، 73).

62 ـ الثقافة في الحقيقة هي التراث القومي لكل قوم، يدخل عليها كل جيل من الأجيال بعض التغييرات وينقلها للجيل التالي (م. س).

63 ـ تتشكل ثقافة كل مجتمع من جزئين: ثقافة الواقع وثقافة القيم (تقوي، 1984، 164).

64 ـ مجموعة المعتقدات المشتركة يطلق عليها اسم ثقافة (رجب زاده، 1992، 144).

65 ـ منهج وأسلوب حياة مُكتسب في مُجتمع مُعيَّن (شعاري نجاد، 1985، 106).

66 ـ الثقافة شيء يتشكل من داخل الإنسان ويظهر على شكل أقوال وكتابات وسلوك وأشياء مادية و. . . إلخ، ويجري قبوله من قبل الآخرين في المجتمع ويغدو معتقداً مشتركاً بينهم (رجب زاده، م. س، 1).

67 ـ تركب الثقافةُ الامواج الإشعاعية اللاَّمرئية وتجتاح حدود البلدان والمدن والاحياء والبيوت، وتصل إلى الفرد (م. س، 162).

68 ـ يمكن تعريف الثقافة بأنها مجموعة الخصائص السُّلوكية والعقيدية الاكتسابية لافراد مجتمع معين (كوين، 1992، 37).

69 ـ مفهوم الثقافة ذو دلالة على كافة النتاجات المشتركة للمجتمع الإنساني سواء كانت نتاجات مادية أو غير مادية (صديق، 1994، 3).

70 ـ إنها مجموعة أساليب، وأعراف، وعادات، وقيم مجتمع معين، بحيث تتضمن نظاماً اقتصادياً، واجتماعياً، وبُنيةً سياسية، وعلوماً، وديناً، وتربيته، وفناً، ووسائل تسلية (شعاري نجاد، 1985، 106).

71 ـ إنها الجوانب العقلية للحياة مثل: العلم والفن والدين (م. س).

72 ـ مجموعة كل العناصر السلوكية والخصال المكتسبة لافراد المجتمع (كوين، 1993، 157).

73 ـ الثقافة عبارة عن العامل الرئيس المؤثر في الفرد والجماعة والمجتمع في البيئة المادية بهدف التقدم والتطور (عسكريان، 1993، 157).

74 ـ الثقافة أسلوب حياة الإنسان (م.س، 157).

75 ـ الثقافة تركيبة من القيم المادية وغير المادية لقوم ما، أو لمجتمع ما، أو لفرد ما (م.س).

76 ـ الثقافة عبارة عن كافة العوامل المتصلة بالمعرفة، والاعتقاد، والفن، والأخلاق، والحقوق، والأعراف، والتقاليد، وأسلوب المعيشة والامكانات العلمية الأخرى، التي يكتسبها الفرد من المجتمع (م.س).

77 ـ الثقافة عصارة الحياة الاجتماعية التي تنعكس في جميع أفكارنا وميولنا وألفاظنا وأنشطتنا (اكبرن ونيم كف، 1974، 123).

78 ـ مجموعة المعلومات المكتسبة التي تظهر في المجتمع الإنساني نتيجة الحياة الاجتماعية (سيف اللهي، 1990، 242).

79 ـ من وجهة نظر العلوم الاجتماعية، علبة الكبريت، أو البيت القروي هما جزء من ثقافة المجتمع بموازاة كتاب الشعر أو فن العمارة (م.س، 246).

80 ـ الثقافة حالة عالمية، أي أن كافة المجتمعات الإنسانية من المجتمعات البدائية وحتى المتقدمة لها ثقافتها. ومع أن الثقافة حالة عالمية الاّ أنها إكتسابية (م.س، 247).

81 ـ لكل مجتمع ثقافته الخاصة المختلفة عن ثقافات المجتمعات الأخرى (م.س).

82 ـ لثقافة كل مجتمع خصوصياتها وصفاتها التي تبدو ثابتة، بيد أن الثقافة مثل أي ظاهرة أخرى، هي في تغير وتحول دائمين (م . س) .

83 ـ ثقافة المجتمع تعني طرق حياة المجتمع (شريعتمداري، 1986، 28) .

84 ـ استخدمت الثقافة بمعنى الأعراف الذاتية أيضاً (م . س) .

85 ـ الثقافة هي كافة السلوكيات المكتسبة بالتعليم في الحياة الاجتماعية، والتي تنتقل بين الأجيال المتعاقبة، أو بين أفراد الجيل الواحد بطرق شتى (م . س) .

86 ـ ثقافة المجتمع عبارة عن الأفكار، والمعتقدات، والآمال، والمهارات، والأدوات، والوسائل، والأمور المتعلقة بالجمال والأعمال الفنية، والاعراف، والتقاليد والمؤسسات، التي يُولد أفراد ذلك المجتمع وينشؤون بينها (م . س، 29) .

87 ـ الثقافة هي التفكير الجماعي للمجتمع الذي يتجلى في الظواهر والسلوكيات الاجتماعية، ويؤثر في كافة الشؤون الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والعسكرية، والمادية، والمعنوية . (نويد، 1995، 14) .

88 ـ الثقافة مجموعة من الرؤى، والقناعات، والمُيول، والسلوكيات المادية والمعنوية، لأفراد مُجتمع مُعين، والتي تنتقل من جيل إلى جيل (م . س) .

89 ـ الثقافة عبارة عن مجموعة العقائد، والعادات، والفنون، والأخلاق، والعلوم، وسائر التصورات والمكتسبات الاجتماعية للانسان . (كلابي، 1995، 136) .

90 ـ تُعدّ مفردة الثقافة في التصور الاعتيادي للناس مُرادفة للتربية والتعليم (م . س) .

91 ـ الثقافة في الأدبيات السوسيولوجية هي الركيزة الأساسية للحياة الاجتماعية لقوم أو شعب معين (م. س).

92 ـ الثقافة نتاج اجتماعي، وتظهر نتيجة ضرورات الحياة (على شكل جماعي) (م. س).

93 ـ الثقافة هي التراث القومي لشعب ما، والذي يبقى للأجيال اللاحقة عن الأجيال السابقة، وتدخل عليه الأجيال اللاحقة بعض التغييرات لتنقُلَه للأجيال التي تليها (م. س).

94 ـ الثقافة هي أهم أوجه التباين بين الإنسان وباقي الكائنات الحية (م. س).

95 ـ الثقافة أهم عنصر يستخدمه المجتمع لإدخال الأفراد في القناعات، والمعتقدات، والسلوكيات المنسجمة مع ذلك المجتمع (م. س).

96 ـ الثقافة ظاهرة تاريخية اجتماعية، لها كسائر أجزاء وعناصر المجتمع الأخرى علاقة مباشرة بالخصائص الاقتصاديه والاجتماعية لذلك المجتمع (م. س، 134).

97 ـ الثقافة في العُرف العام هي التحلي بالأدب، والتهذيب، والأصول، وحتى العلم والمعرفة (وزارة التربية والتعليم، 1989، 4).

98 ـ مجموعة المكتسبات والمخزونات الروحية للبشر (م. س).

99 ـ العلم والأدب والمعرفة والتعليم والتربية (عميد، 2537، 769).

100ـ الآثار العلمية والأدبية لشعب أو أُمَّة (م. س).

101ـ فرهنج (م. س).

102ـ تساهم الثقافة في كل مجتمع كمبدأ مُنظِّم، وتفصح عن قيم كل مجتمع (عسكريان، 1980، 54).

103ـ تنعكس الثقافة في كل مجتمع بواسطة سلسلة من النماذج والتصورات في الأعمال والأدوار وأسلوب التفكير والتعامل الاجتماعي لكل فرد، وتظهر في اطار القيم المادية والمعنوية للمجتمع (م. س).

104ـ تُوفِّر الثقافة داخل مجموعة من المعلومات المخزونة من قبل الفرد فرصة تكامل هذه المعلومات واستمرارها (م. س، 55).

105ـ الثقافة تركيبة من المعلومات المحيطية تجتمع فيها العوامل المحيطة الماضية مع عوامل الزمن الحالي (م. س).

106ـ الثقافة من أوسع، وفي الوقت ذاته من أقل، مفاهيم العلوم الاجتماعية دقة (محسني، 1995، 203).

107ـ الاستخدام العامي للثقافة يميل إلى تشخيص الظواهر والأمور «الأفضل والاكثر فناً»، كظواهر الأدب، والمسرح، وما شاكل. (م. س).

108ـ الثقافة عامل موحِّد للقيم الاجتماعية، فهو يسبغ لوناً من الوحدة على القيم (م. س).

109ـ الثقافة تُميز مجتمعاً عن مجتمع آخر (م. س).

110ـ الثقافة تُعزز التعاون والروابط بين الافراد (م. س).

111ـ الثقافة تقبل التغيير (م. س، ج205).

112ـ تشمل الثقافة العلوم والمعتقدات ومناهج العمل المشتركة بين عدد من أعضاء المجتمع والتي تنتقل من جيل إلى جيل (م. س).

113ـ تعد الثقافة احياناً مرادفة لتعابير من قبيل (القيم السلوكية المكتسبة) و(التراث الاجتماعي) و(منهج الحياة) (م.س).

114ـ حيث إن الإنسان وحده يمكن أن تكون له ثقافة، فإن الثقافة أمر اجتماعي يعتمد على العلاقات الاجتماعية (م.س).

115ـ تُكتسب الثقافة عن طريق الآخرين، ويتمُّ تعليمها ونقلُها عن طريق «التعامل الاجتماعي» أي العلاقات المتبادلة بين البشر (م.س، 206).

116ـ ليس للثقافة بعد غريزي، ولا تنتقل عن طريق الوراثة لأن الثقافة نتاج اجتماعي (م.س).

117ـ الثقافة مجموعة متراكمة، وقد اتسعت مَدياتُها بعد اختراع الخط (م.س).

118ـ تُشير الثقافة إلى أسلوب الحياة، الذي يختاره كل مجتمع لسدِّ احتياجاته الأساسية، في البقاء والاستمرار وتنظيم الشؤون الاجتماعية (علاقه بند، 1369، 27).

119ـ الثقافة حصيلة العمل المتواصل للأجيال (إبريشمي، 1991، 10).

120ـ الثقافة... عبارة عن أشمل الرؤى والنظرات التي يحملها المجتمع للعالم والكون (حداد عادل، 1993، 7).

121ـ ثقافة الشعب تتجلى في الاوجه المختلفة لحياة ذلك الشعب من قبيل: الصناعة، والإقتصاد، والإدارة، وبناء المدن، والعمارة والفن، وهي بمثابة الروح التي تسري في الجسم الحضاري لذلك الشعب. وكل واحد من هذه الجوانب انما هو مرآة، إذا أمعنَّا فيه النظر لأمكننا مشاهدة تلك الروح السائدة، والثقافة العامة للمجتمع (م.س، 8).

122 ـ لن تكون العلاقة مع الآخرين ممكنة من دون الثقافة (رجب زاده، 1996، 27).

123 ـ الثقافة تحدد أسلوب تعاملنا مع الآخرين (م.س).

124 ـ تلعب الثقافة دور الوسيط حتى في تشكيل الشعور بـ«النحن» (م.س، 29).

125 ـ معرفتنا بالنظام الإجتماعي وشبكة الأدوار والقيم فيه، هي أيضاً تحصل بفضل الثقافة (م.س، 30).

126 ـ تشكيل الجماعة غيرممكن من دون الثقافة (م.س، 49).

127 ـ ليست الثقافة وسيلة تعاملنا مع الآخرين وحسب، انما توسع أيضاً عالمنا الاجتماعي، وتخرجنا من ضيق العالم المقتصر على عدة أفراد يحيطون بنا لتضعنا في رحاب المعاصرين والسالفين والقادمين، فتعمل بذلك على ازدهارنا وتنامينا أكثر فاكثر (م.س، 35).

مناقشة تعريفات الثقافة

التعريفات التي قدمها اقطاب العلم والفكر للثقافة ليس أي منها يعدُّ تعريفاً جامعاً مانعاً، وهي تنضوي عموماً في أحد الاشكال الثلاثة أدناه[1]:

1 ـ شكل خاص من تجلي الثقافة في بُعد من الأبعاد، وتصور عام لنمط استخدامها في حقل معين، حيث تنتجُ بعد تركيبها مع سائر

(1) اقتبست هذه التعريفات من كتاب (أبجدية الثقافة) بقلم إسماعيل حقيقي، وقورنت بمصادرها.

العناصر الطبيعية عمليةٌ خاصة تفصح عن شكل ونوع ودرجة مشاركتها في جانب من المساحة الواسعة للثقافة.

2 ـ بيان أهمية ودور وتأثير الثقافة، وسرد «فهرست» لمدياتها وتخومها. وبعبارة اخرى: ذكر ما هو خارج حقيقة معنى الثقافة وله دلالة شرطية، أو ضمنية عليها.

3 ـ الإشارة إلى العناصر التي تُشكِّل الثقافة وأجزائها المفهومية، وعوارضها الجانبية غير الماهوية الضرورية لحياة الثقافة والمجتمع، إلى جانب الأوضاع والأحوال المختلفة لها.

معظم هذه التعريفات مستقاة من أقوال المفكرين الغربيين. وحيث أن الأجزاء الرئيسة للثقافة العالمية هي خمسة، فمن الطبيعي ان تقتصر إحالة الرؤى المتعلقة بها على المحاور الأصلية التي نشير اليها فيما يلي[1]:

أ) مجموعة المعلومات البشرية

يرى آي كوراس[2] أن الثقافة مجموعة من المعلومات الضرورية للإنسان والممكن تعميم مصاديقها على كافة العلوم، من العلوم الإنسانية حتى العلوم التطبيقية كالكيمياء والكومبيوتر. ويعتقد أن مفهوم الثقافة ينطوي على اتحاد العقائد النظرية، أي تجليات الروح، ويستنتج كذلك أن المفترض وجود ثقافة انسانية وثقافة تكنولوجية[3].

و يقول رونالد اينغلهارت:

---

(1) جيت ساز قمي، العوامل الثاقفية المساعدة على التنمية الاقتصادية في القرآن، 42.

(2) E.Curas.

(3) بجوهنده، فصلية (فكر الحوزة)، عدد2، 75.

«الثقافة نظام من النظرات والقيم والعلوم مشترك بين الناس على نطاق واسع وينتقل من جيل إلى جيل»[1].

ب) الفضائل الإنسانية

يشمل هذا النوع من الآراء مفاهيم من قبيل التعليم والتربية والتزكية والوظائف الإنسانية. وقد أدلى المفكرون الإيرانيون وغير الإيرانيين ضمن إطاره بآرائهم:

يعتقد محمد تقي جعفري أن الثقافة السائدة في مجتمع ما عبارة عن مقدار من الواجبات واللياقات التي تشمل كافة شؤون الحياة الإنسانية[2].

ويذهب الدكتور محمد ناصر تقوي إلى ان النقطة المشتركة والمرجعية لكافة المعاني المذكورة للثقافة في كتب اللغة والنصوص العلمية هي الفضيلة الإنسانية التي تكتسب عن طريق التربية والتعليم[3].

ومن بين المفكرين غير الإيرانيين كان هيردر وادلانغ[4] وهما من رواد الحركة العلمية التي نحتت مفهوم الثقافة بمعناها العصري.

يعرف هيردر الثقافة على أنها تنمية المواهب نحو الكمال، ويسمى آدلانغ الثقافة التأدّب والتهذيب ويعتقد هيردر أن ما ظهر طوال التاريخ، وما كان موجوداً طوال حياة الشعوب هو الثقافة، فالثقافة هي أسمى مراحل التنمية الإنسانية في حياة الشعب[5].

وبالنظر لدور التربية والزكاء يرى جوزيف فوليه[6] أن الثقافة هي

---

(1) اينغلهارت، التحول في المجتمع الصناعي المتقدم، ص19.
(2) مجموعة بحوث السمبوزيوم الثاني لمكانة التربية، ص327.
(3) مجلة (دانشجو)، ص.16.
(4) Herder and Adelung.
(5) بهلوان، مجلة (رسانه)، 9.
(6) Joseph Foliet.

انفتاح ذهن الشخص مايؤهله لمزيد من الاكتساب والوعي الأفضل، ويجعله مستعداً دوماً للإزدهار.

ثم يضيف: الثقافة الاصيلة هي تلك الظرافة والحساسية التي تسمح دوماً بأن تُدرك كل الأشياء والأشكال الجميلة بصورة أفضل، وتُقيَّمُ بلذة أكبر. ويُلقي نظرةً على خلفية الثقافة من دون أن يخوض في تحليلها وتفسيرها ليخلص إلى أن الثقافة تركيب متجانس من عناصر مختلفة يجب أن تستطيع الاندماج مع بعضها وتسبغ على الإنسان لوناً من البساطة والوحدة والأريحية[1].

ج) مجموعة المكتسبات المادية والمعنوية

وهذا هو تصور علماء الاجتماع والباحثين في الماضي التاريخي للإنسان عموماً، وبعض علماء الإنسان والظاهريَّاتيين حول الثقافة ومعناها.

وأول من اخرج الثقافة عن تعريفها الكلاسيكي واعتبرها مرادفة للحضارة هو إدوار بانت تايلور الانثروبولوجي البريطاني الذي اصدر سنة 1871م كتابه (الثقافة البدائية) معتبراً فيه الثقافة مجمعة متكاملة تشمل العلوم والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والأعراف والتقاليد والقدرات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع[2].

قال فريق من باحثي العلوم الاجتماعية ان ظاهرة الثقافة هي ثمرة التجربة الاجتماعية للانسان، وأكدوا أن الثقافة ظهرت وتطورت خلال حقبة مساعي الإنسان المتواصلة للتغلب على احتياجاته، وتشمل جميع الأدوات والمصنوعات التي احتاج اليها الإنسان في هذه الحقبة[3]. فريق

---

(1) آرني، التربية والتعليم في البلدان الفقيرة، 180.

(2) روشي، غي، الفعل الاجتماعي، 117 ـ 118.

(3) آلفرد، أسس علم الاجتماع، ج2، 154.

آخر من المفكرين عرّف الثقافة على انها كافة المكتسبات المادية والمعنوية للانسان، وتعاملوا معها بطريقة تحقيقية بحثية)، وفسَّروها على أنها تهذيب التصورات، والرموز، والخطابات، والقيم، والمؤسسات، وسلّم المراتب، والنماذج السلوكية، والأدوات، والوسائل التي تصطنع من قبل الإنسان عن طريق تغيير الطبيعة، والمجتمع في سبيل احتياجاته التاريخية[1].

إن مجموعة مصنوعات الإنسان كما يرى مالينوسكي[2] والبيئة مافوق الجسمانية كما يتصور سبنسر[3] هما تصوران مختلفان للثقافة يُشيران إلى حقيقة واحدة. على ان سبنسر بسبب نظرته الفلسفية التطورية الخاصة، التفت إلى نوع العلاقة بين نتاجات الفكر البشري. ومع أن رؤيته توضح ماهية الثقافة وحقيقتها، بيد إن ما ينتج عنها هو اتضاح الواقع مافوق المادي للثقافة والذي يصونها من الاختلاط بالمادة البسيطة أو عملياتها. وفي هذه النقطة من التأمل تحديداً تبدأ الرؤية الفلسفية الظاهراتية للثقافة بالحركة في مضمار الفكر، ذلك أن الثقافة غيرممكنة الفهم بحد ذاتها وبشكل مباشر حتى من قبل أولئك المشاركين في صناعتها. وهكذا تتوفر الظروف لأولئك العلماء الاجتماعيين الذين يُعرفون الثقافة على أنها مجموعة السلوكيات والقيم المادية والمعنوية ليس الاّ[4].

د) مجموعة المعتقدات والقيم والأعراف والتقاليد

في دراسة أخرى نسلط فيها الضوء على آراء المفكرين الإيرانيين

---

(1) مجلة (رسانة)، بي تا، 15.

(2) Malinoweski.

(3) Spencer.

(4) طيبي، اسس علم الاجتماع وعلم الانسان، 30.

وغير الإيرانيين من زاوية الأدب والعلوم التعليمية والتربوية والاجتماعية واللغوية حول معرفة الثقافة، نجد عموماً انهم يعتبرون الثقافة أموراً تتعلق بحضارة خاصة أو فئة اجتماعية، وتشمل المعارف، والمعتقدات، والفنون، والأخلاق، والقوانين، والأعراف، والتقاليد، وكل صنوف المقررات والعادات الأخرى، التي يتقبلها الإنسان باعتباره عضواً في المجتمع، وينظر اليها بوصفها قيماً تتجلى بشتى اشكال الأدب، والفن، والتاريخ، والفلسفة، والسياسة، والأخلاق، والاقوال، والافعال، والادارة، والتنظيم.

و لهذا تم اختيار عنوان هذه المجموعة من أمور موزعة ومتفرقة من هذا القبيل تتمتع بمنهجية وغاية مباشرة وغير مباشرة، واعية وغير واعية، ويتشكل وجودها بهدف بقاء الأفراد وتنمية المجتمع.

وإذن فالثقافة من هذا المنظور هي مجموعة، أو نظام متحرك متحول يتفاعل مع شتى الأبعاد الاقتصادية، والتقنية، والاجتماعية، والجغرافية، في حياة الإنسان، وتؤثر في هذه الأبعاد وتتأثر بالتغيرات التي تطرأ على هذه الأبعاد[1].

ينتج عن هذه المجموعة من الأمور باعتبارها مميزات تشخيص الأمة من جهة، والعامل المقوّم للأمة، وتكريس الهوية الإنسانية الخاصة لأفرادها من جهة ثانية، قيمة خاصة. يقول باحث أوروبي هو لويس ريكارت سوتر في هذا الصدد:

«حينما يتعلق الأمر بثقافة قوم أو شعب، يَجْري الكلام في الحقيقة عن مجموعة القيم ونظم المعرفة والتبادل الفكري، والرؤى، والتجليات الفنية لذلك الشعب، ليُفصح بهذه الطريقة عن هويته»[2].

---

(1) نامه فرهنگ، بي تا، 16.

(2) سوتر، التفكير في تطورات ومستقبل التربية والتعليم، 141.

إن وجود النظام والترتيب يحول من جهة دون تفكك الأمور، ومن جهة ثانية يمنحها الحياة بشكل من الأشكال، لتتفاعل في داخلها وتبقى ديناميكية. لذلك فهي تتمتع بحركة متعددة الاتجاهات ومتعددة الأغراض، إضافة إلى أنها تتغذى شأنها شأن أي كائن حي آخر، ولها استهلاكها، وتؤدي إلى صدامات، وتضاربات، لذلك فهي تضمر في خواتيمها المرض والضعف والموت.

«دني جيرار» و«روبرغاليش» باحثان وعالمان لغويان أوروبيان شدَّدا على مظاهر من هذا القبيل، واعتبرا الثقافة عامل سيطرة على المجتمع، وبقائه وعروج الإنسان من دنيا الرجعية المادية الي القيم المعنوية والماورائية. ويتحدث هذان الباحثان عن الثقافة في الكتاب الذي وضعاه بالاشتراك ويقولان هناك:

«تتجلى ثقافة كل شعب في أسلوب حياته وسلوك أفراده وعاداته وأعرافه وأسلوبه الكفاحي واستثماره لعناصر الطبيعة. وهذه النقطة تحديداً تطرح علاقه استفهام على تنمية الصناعات والتقدم العلمي، ذلك أن الثقافة ثمرة أصالة النزعة العملية والرؤية والمعرفة عند الشعب»[1].

الارتباط والعلاقة بين كافة الأمور التي تُعد جُزءاً لا يتجزأ من حياة الإنسان، تنبثق في ذلك النظام الهادي والموجِّه حينما يكون قد بلغ طوراً معيناً من الشعور والوعي، أي حينما يكون مؤهلاً للارتفاع بالإنسان إلى الوعي الذاتي. حينما ينبثق هذا الطور من الوعي لدى كافة الأفراد أو معظمهم، تحصل بشكل تلقائي بين المجموع درجة من تعاطي الأفكار وتضاربها وتبادل الآراء تمثل ذهناً قوياً وفعالاً يستطيع الإنسان الجمعي بواسطته التغلب على صعوبات الطبيعة والتحرر من ضغوطها.

الذهن الجمعي القوي والفعال، هو ذلك الذي يسمى ـ وبعبارات

(1) جيرار، علم اللغة التطبيقي وعلم تعلم اللغة، 202.

متنوعة ـ ثقافة المجتمع. وبالتالي فالثقافة هي عصارة الحياة الاجتماعية التي تنعكس في جميع افكارنا وميولنا وألفاظنا وأنشطتنا[1].

وبعبارة ثانية فإن أسلوب تصور الذهن الإنساني الجمعي لعالم الوجود وللإنسان وعلاقاته بالعالم وبأبناء جلدته، وعموماً نمط التصور والتصديق الجمعي للانسان في باب الحياة ومعناها وجهتيها، هو ما يسمى ثقافةً تظهر في اطار السلوك الاجتماعي، والعلاقات الخاصة مع الذات والآخرين والطبيعة[2]

إن الهدف من الحديث عن الثقافة، والتأكيد الذي أبداه جميع العلماء والمفكرين بشأنها هو استخدامها لغرض إعادة معرفة القابليات والمواهب والعجائب المضمرة في الذوق والفكر البشريين، واستجماع المتفرقات من تجارب البشرية واكتشاف العلاقات اللطيفة التي كانت تسري في هذه المجموعة كوعي فعال، وذهن مجنَّح، وروح كبرى، ومتسامية. والغاية من كل هذا هو العثور على الذات وتشخيصها.

يقول الدكتور مهدي كلشني: الثقافة مجموعة تعليمات البشر بهدف عثوره على ذاته. والثقافة هي توأم الوعي والفكر الرامي إلى تشخيص المسائل عن طريق المنطق والعقل والوعي لاكتشاف الحقائق عن طريق المكاشفة وهي أسلوب اتباع الطريقة. الأسلوب الأول يُفضي إلى العلوم الإنسانية والتجربية، والثاني ينتهي إلى الفن والأدب، ومجموع ذلك هو الثقافة[3].

النتيجة:

إن دراسة الأفكار والآراء المذكورة حول مفردة الثقافة وتلخيصها

---

(1) اكبرن ونيم كف، ارضية علم الاجتماع، 123.

(2) نامه فرهنگ، عدد 10 و16.

(3) جيت ساز قمي، العوامل الثقافية المساعدة في التنمية الاقتصادية في القرآن، 49.

يمكن ملاخطته في الجدول رقم (1). فقد تم في هذا الجدول تصنيف وعرض آراء الخبراء حول تعريف الثقافة ومفهومها على اختلاف مناحيها وحسب نسبتها المئوية. وكما يلاحظ فإن الثقافة باعتبارها «أسلوب حياة أفراد المجتمع حَظيت بأكبر نسبة (63%). ومعنى ذلك ان معظم المفكرين الذين تناولوا قضية الثقافة لهم رؤية شاملة فيما يخص مشاركة الثقافة في المجالات والصعد الاجتماعية.

وبعبارة أخرى، فإن الثقافة مادية ومعنوية في الوقت ذاته. ونحو 11% من المفكرين يرون الثقافة «تراثاً اجتماعياً». وهذا التعريف قريب إلى حد ما من التعريف السابق وقرابة 7% من أصحاب الاختصاص ينظرون للثقافة لـ«نظرية أنثروبولوجية تتعلق بكيفية السلوك». وتأتي الثقافة بوصفها «مخزناً للمعلومات المكتسبة» في المرتبة الرابعة حيث تمثل آراء نحو 4% من الباحثين. وبعد ذلك وكما يُلاحظ في الجدول، تأتي فكرة الثقافة بوصفها «أسلوب تفكير واعتقاد وشعور» ب: 5/ 3% في المرتبة الخامسة، والثقافة باعتبارها «معياراً لتكرار الأمور» ب: 3% في المرتبة السادسة. وتحتل سائر التصورات والتعريفات المفهومية للثقافة نسبة أقل وردت في الجدول.

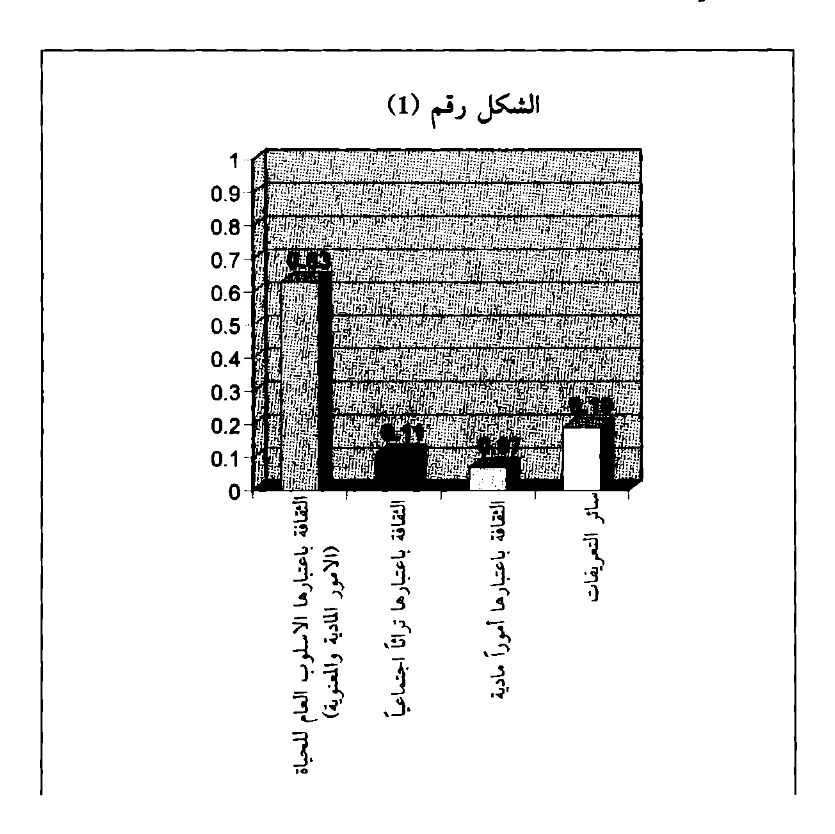
بالنظر لأراء الباحثين كما جاءت في الجدول رقم (1) يمكن القول أن الثقافة مادية ومعنوية في الوقت ذاته. الثقافة المعنوية عبارة عن المعتقدات والقناعات والرؤى الكونية للأفراد. أما الثقافة المادية فعبارة عن تجلي الثقافة المعنوية في عناصر الحياة الإنسانية كأوقات الفراغ والحقوق، والقانون، والاقتصاد، والتعليم، والتربية، والسياسة، وسائر العناصر الحياتية. في تحليل لمضمون الأدبيات النظرية للثقافة وبالنظر لشتى الآراء والأفكار، يتسنّى تصنيفُ الثقافة المادية والمعنوية على غرار الشكلين 1 و2.

آراء الباحثين حول تعريف الثقافة

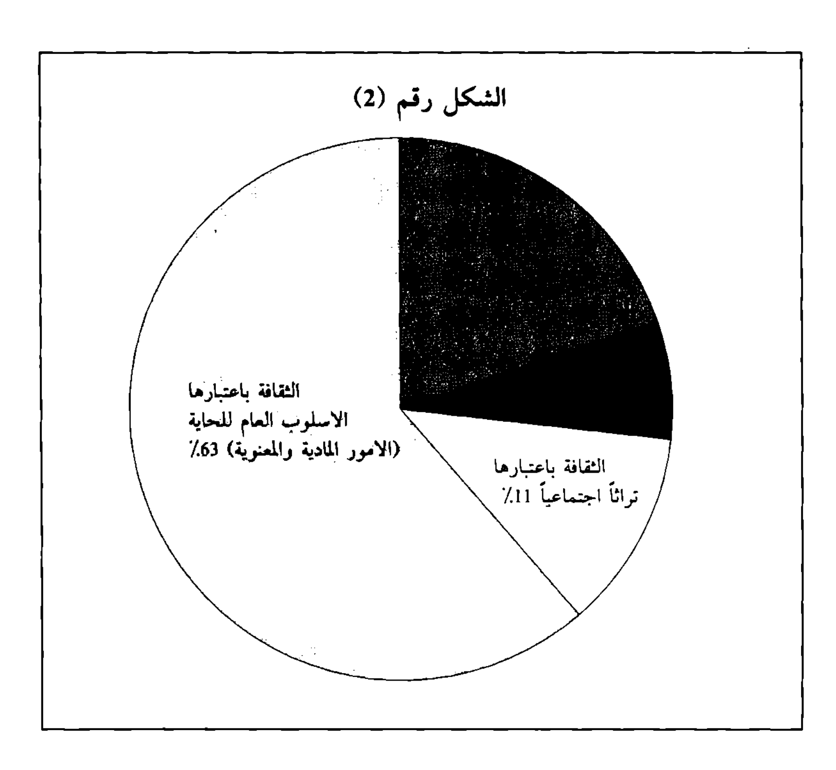
التسلسل	مفهوم الثقافة وتعريفها	العدد	النسبة المئوية	المنحى في النظر للثقافة
1	تشمل الثقافة أسلوب حياة الأفراد برمته	170	%63	عملاني
2	الثقافة هي التراث الاجتماعي الذي يكتسبه الفرد من الجماعة	30	%11	عملاني ـ تاريخي
3	الثقافة نظرية انثروبولوجية حول كيفية سلوك جماعة من الأفراد	20	%7	أنثروبولوجي
4	الثقافة مخزن المعلومات المكتسبة	11	%4	سلوكي
5	الثقافة أسلوب تفكير وشعور واعتقاد المجتمع	10	%3 /5	رومانتيكي
6	الثقافة معيار تكرار الأمور	9	%3	سلوكي
7	الثقافة هي ذهنية السلوك	5	%1 /7	ذهني (غيرمادي)
8	الثقافة نظام القواعد القيمية للسلوك	5	%1 /7	قيمي
9	الثقافة سلوك اكتسابي	4	%1 /35	سلوكي
10	الثقافة هي تقنية التطابق مع المحيط وباقي أفراد المجتمع	3	%1 /3	سلوكي
11	الثقافة هي ترسبات التاريخ	2	%1 /1	تاريخي
12	الثقافة هي غربال وخارطة ونمذجة (أو خلق) السلوك	1	%1	عملاني ـ رمزي
	المجموع	**275**	**%100**	

في الشكل (1) وكذلك في الشكل (2) تمت مقارنة مفاهيم الثقافة من منظور تجليات إسهام الثقافة في مجالات وصُعد الحياة الاجتماعية.

الشكل رقم (1)



مثلما جاء في الشكل (2) فانه بالنظر لآراء الباحثين تبدو الثقافة مادية ومعنوية في الوقت ذاته. الثقافة المعنوية في هذا التصنيف، عبارة عن العقائد والقناعات والرؤى الكونية لافراد المجتمع. من جهة ثانية فإن الثقافة المادية هي عبارة عن تجلّي المعتقدات، والقيم، والرؤى الكونية للأفراد، في مختلف عناصر الحياة اليومية للانسان، كالتعليم، والتربية،



والسياسة، والاقتصاد، وأوقات الفراغ، والعمارة، وسائر عناصر الحياة.
في هذا التلخيص يرتبط وعي الثقافة بفهم الرؤية الكونية الجماعية في ذلك المجتمع.

مصادر الفصل الثاني

أ) المصادر الفارسية :

1 ـ آشوري، داريوش (1999م) تعريفات الثقافة ومفهومها، طهران، آكاه.

2 ـ اكبرن ونيم كف (1963م) أرضية علم الاجتماع، ترجمة أميرحسين آريان بور، طهران، انتشارات فرانكلين.

3 ـ آلفرد، مك كلايك لي، (1993م) أسس علم الاجتماع، محمد حسين فرجاد، ج2، طهران، منصوري وقفنوس.

4 ـ ابريشمي، عبدالله (1991) الأسس الثقافية للدولة، طهران، ارجنك.

5 ـ اديبي، حسين وعبد المعبود انصاري (1979م) نظريات علم الاجتماع، طهران، جامعه.

6 ـ اينفلهارت، رونالد، (1994) التحول الثقافي في المجتمع الصناعي المتقدم، ترجمة مريم وتر، طهران، كوير.

7 ـ بجوهنده، محمد حسين، «الثقافة من منظار المفكرين» فصلية (فكر الحوزة) العدد2.

8 ـ بهلوان، جنكيز (شتاء 1995) «الثقافة والبرمجة»، مجلة رسانة.

9 ـ بيير، آرني (1969) التربية والتعليم في البلدان الفقيرة، طهران، سيمرغ.

10 ـ التفكير في مستقبل التربية والتعليم، ترجمة علي اميري (1990) ج2، طهران، مدرسة.

11 ـ تقوي، سيد علي محمد (1984م) علم اجتماع التغريب، ج2، طهران، امير كبير.

12 ـ تقوي، سيد محمد علي، (1993) علم الاجتماع، الثالث الإعدادي الأدبي، وزارة التربية والتعليم.

13 ـ توسلي، غلام عباس (1991) نظريات علم الاجتماع، طهران، سمت.

14 ـ جلالي مقدم، م (يناير 1998) «التصورات المختلفة للثقافة»، كيهان فرهنكي، العدد 138.

15 ـ جلالي مقدم، م (نوفمبر وديسمبر 1997) «مقدمة لدراسة الثقافة علمياً» كيهان فرهنكي، العدد 137.

16 ـ جنتي عطائي، ابوالقاسم (1968) كلام العظماء، طهران، إقبال.

17 ـ جيت سازي قمي (1996) محمد جواد، العوامل الثقافية المساعدة على التنمية الاقتصادية في القرآن، رسالة ماجستير، جامعة (تربيت مدرس).

18 ـ حجازي، علاء الدين، بي تا، ثقافة الصلاة، طهران، بعثت.

19 ـ حداد عادل، غلام علي (1993) ثقافة التعري وتعري الثقافة، ج 5، طهران، سروش.

20 ـ دانل بتيس، فرديلاغ، بي تا، الأنثروبولوجيا الثقافية، ترجمة محسن ثلاثي، طهران، علمي.

21 ـ ديك هبدايج (1999) «من الثقافة إلى الهيمنة» دراسات ثقافية، سايمن دو رينغ، ترجمة حميرا شيرزاده، مؤسسة آينده باويان الثقافة، طهران.

22 ـ روبرت سون، يان (1993)، مدخل إلى المجتمع بتشديد على النظريات العملانية، ستبر والفعل الرمزي المتقابل، ترجمة حسين نهروان، مشهد، اصدار آستان قدس رضوي.

23 ـ رجب زاده، أحمد وحسن ملكي (1992)، العلم الاجتماعي.

24 ـ رجب زاده، أحمد وآخرون (1996) علم الاجتماع (2) (الثقافة) الثالث الاعدادي، وزارة التربية والتعليم.

25 ـ رجب زاده، احمد، بي تا، مدخل إلى مفهوم الثقافة العامة.

26 ـ روشي، غي، (1991) الفعل الاجتماعي، ترجمة هما زنجاني زاده، جامعة مشهد.

27 ـ جيرار، دني (1992) علم اللغة التطبيقي وعلم تعلم اللغة. ترجمه الله وردي، طهران، مركز.

28 ـ سوتر، ريكارت (1970) التفكير حول تحولات ومستقبل التربية والتعليم، طهران، حبيبي.

29 ـ سيف اللهي، سبق الله (1990) اسس علم الاجتماع، جامعة (بيام نور).

30 ـ شريعتمداري، علي (1986) المجتمع والتربية والتعليم، ج 7، طهران، اميركبير.

31 ـ شريعتي، علي، بي تا، الثقافة والايديولوجيا.

32 ـ شعاري نجاد، علي اكبر (1985) ثقافة العلوم السلوكية، طهران، اميركبير.

33 ـ صالحي، محمد مهدي (1973) علم الاجتماع المعاصر، طهران، كلية العلوم والعلاقات الاجتماعية.

34 ـ صديق، رحمت الله (1994) الآفات الاجتماعية (استنساخ) وزارة الثقافة والتعليم العالي.

35 ـ طيبي، حشمت الله (1993) اسس علم الاجتماع والانثروبولوجيا، جامعة طهران.

36 ـ عسكريان، مصطفي (1980) علم اجتماع التربية والتعليم، طهران، عطائي.

37 ـ م. س (1993) نظرة إلى علم الاجتماع (تاريخ التشكيل، الأصول، الاسس) طهران، مبتكران.

38 ـ علاقه بند، علي (1990) أصول الإدارة التعليمية، طهران، جامعة (بيام نور).

39 ـ م. س (1990) علم الاجتماع والتربية والتعليم، المفاهيم والمباحث العامة، ج 4، طهران، مطبعة فروردين.

40 ـ قاموس عميد (2357) ج 12، طهران، اميركبير.

41 ـ كوين، بروس (1992) مدخل إلى علم الاجتماع، ترجمة محسن ثلاثي، ج2، طهران، فرهنك.

42 ـ م. س (1993) أسس علم الاجتماع، ترجم واقتباس غلام علي توسلي ورضا فاضل، طهران، سمت.

43 ـ كلابي، سياوش (1995) أصول وركائز علم الاجتماع، ج 4، طهران، ميترا.

44 ـ لغت نامه، علي اكبر دهخدا، (1986) ج 34.

45 ـ مجلة رسانه، شتاء 1994.

46 ـ مجلة (كله دانشجو)، بي تا، العدد 7.

47 ـ مجموعة بحث السمبوزيوم الثاني لمكانة التربية.

48 ـ محسني، منوجهر (1995) علم الاجتماع العام، ج 13، طهران، طهوري.

49 ـ محسني، منوجهر (1987) مقدمات علم الاجتماع، طهران، مطبعة باستان.

50 ـ نامة فرهنك، (ب. ت)، العدد 14 و15.

51 ـ بي تا، (1979) نقد علم الاجتماع، ترجمة حشمت الله كامراني، وع. نوريان، طهران، جامعه.

52 ـ نقيب زاده، احمد «الوحدة الأوربية وقضاياها الثقافية» اطلاعات سياسي ـ اقتصادي العدد 65 ـ 66.

53 ـ نويد، مهدي (1995) الثقافة والمقاومة الوطنية، ج 5، فلق.

54 ـ نيك كهر، عبد الحسين (1994) أسس علم الاجتماع وتعريف البحوث الاكاديمية في علم الاجتماع، ج 4، طهران، رايزن.

55 ـ وثوقي، منصور وعلي اكبر نيك خلق (1991) أسس علم الاجتماع، ج3، طهران، خردمند.

56 ـ وزارة التربية والتعليم (1989) تاريخ الحضارة والثقافة، الثاني الاعدادي.

57 ـ يونسكو، (ب. ت)، الثقافة والتنمية، ص 21.

ب) المصادر الاجنبية:

58 - Americanpolitica Science Review, No. 91.

59 - Boulder, Colorado Linne Rienner Publishers.

60 - (in preparation.) Democracy and Development: Political Institutions and Economics Performance in the World, 1950-1990.

61 - Herskovits M. j (1985), «Cultural Anthropology» New York Knopf.

62 - Herskovits, Abstract and Concert Culture M. j, 1985.

63 - Hofsted G, 1991.

64 - Hofstede. G (1980), «Culture's consequences» Beverly Hills. Ca. Sage.

65 - Hofstede. G ((1991), «Cultures and organizations» London McGraw. Hill.

66 - Hofstede G, 1980.

67 - Huntington. S. P. (1993), Democracy' s Third Wave. In: L. Diamond and M.F. plattner (eds.), The global Resurgence of Democracy, Baltimore. Hopkins Press, 1993.

68 - IM.B. (1997), The Compatibility of Confucianism and Democratic Civil society in Korea.

69 - Inglehart. R (1990) Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton. Princeton University Press.

70 - Jackman. R. W.: Miller. R. A.A (1990), Renaissance of Political Culture? American.

71 - Journal of Political Science, No.40, pp. 632-59.

72 - Kalyvas. S. N. (1996), The Rise of Christian Democracy in Europe. Ithaka. Cornell University Press.

73 - Kuper Adam and Kuper Jessica (1985), The Social Science Encyclopedia, New York.

74 - Laitin. D. (1995), National Revivals and Violence. Archives Europeenues de. Sociologic. No. 36.

75 - Lasweli. H.D. (1964), Power and Personality. New York.

76 - Lewis. B. (1993), Islam and Liberal Democracy. Atlantic Monthly. Vol. 272. No. 20.

77 - Linz. J. j.: Stepan. A. (1996), Problems of Democratic Transition and Consolidation. Baltimore. Jhon Hopkins, 1996.

78 - Lipset. S. M. (1959), Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy. American Political Science Review No. 530.

79 - Maravall. J. M. (1995), Democracia y Democratas, Estudio 650 Madrid, Iinstituo Juan March de Estudios e Investigacionnes.

80 - Mazrui. A. A. (1997), Islamic and Western Values. Foreign Affairs. Vol.76 No. 5.

81 - Mill. J. S. (1991), Consideration on Representive government. Buffalo, New York.

82 - Montesquieu Del (1995), Esprit des Lois. Paris, Gallimard.

83 - Muller, E, N., Seligson. M. A. Civil Culture and Democracy: The Question of Causal Relationships. American Political Science Review. No. 88 pp. 635-52.

84 - Nathan, A. J., SHI, T. (1993), Cultural Requisites for Democracy in China: Findings from a Survey. Dedalus, No. 122.

85 - Neubauer, D. E. (1967), Some Conditions of Democracy. American Political Science Review. No. 6.

86 - Paper Presented at the IPSA XVII th World Congress, Seoul, Republic of Korea. 17-21 August 1991.

87 - Political Man. Garden City. New York. Doubleday, 1960.

88 - Prometheus Books First Published in, 1861.

89 - Przewoeski, A.; Alvarez, M.; Cheibub. J. A.; Limongi, F (1996), What Make Democracy Endure? Journal of Democracy, Vol.7 N. 1.

90 - Przeworski, A. (1991), Democracy and the Market. New York, Cambridge University Press.

91 - Przeworski, A. (1997),: Limongi, F. Modernization: Theories and Facts. World Politics, No. 49.

92 - Rawls. J (1993), The Domain of the Political and Overlapping Consensus. In: D. Copp, J. Hampton and J. E. Roemer (ed), The Idea of Democracy. Cambridge, Cambridge University Press.

93 - Religion and Democratization: Belgium and Algeria. (Paper Presented at the Annual Meeting of the American Political Science Association. Washington. D.C., 28-31 August 1997.)

94 - Robbins Stephen (1992), "Cultural Development and Environment", Paris-UNESCO.

95 - Rousseau, J.-J. (1985), The Government of Poland. Indianapolis. Hackett. (First Published on 1771).

96 - Schmitter. P. C.; Karl, T. L (1991), What Democracy is. ... And is Not. Journal of Democracy No. 2.

97 - Sen. A (1997), Culture and Development: Global Perspectives and Constructive Criticism. (Paper Prepared for UNESCO'S World Culture Report 1998).

98 - Skinner, B.F (1981), "Selection by Consequences" Science.

99 - Skinner, B.F, Culture 1981, P. 213.

100 - The Dominican Republic: Mirror Legacies of Democracy and Authoritarianism. IN: l. Diamond, j. j. Linz and S. M. Lipset eds:, Democracy in Developing Countries: Latin America, 1989.

101 - The Social Requisties of Democracy Revisited. American Sociological Review. No, 59, 1940.

102 - Tocqueville, A. DE (1961), De la Democratie en Amerique. Paris, Galimard.

103 - Weber, M (1985), The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. New York, Charles Scribner's Sons. (First Published in1904-5).

104 - Weingast, B. R. (1997), Political Foundations of Democracy and the Rule of Law.

105 - Wersini, L. (1995), Introduction. In: Montesquieu. De l'esprit des lois, Paris. Gallimard.

106 - Why Democracy Survives in Affluent Countries. (Paper presented at the Annual Meeting of the American Political Science Association, San Francisco, 1997).

107 - Wiarda, H. J, (1981), Corporatism And National Developmnent In Latin America. Boulder Westview.

108 - Wiatr, J. J. The Civic Culture from a Marxist Sociological Perspective. In: G. A. Almond and S. Verba (eds). The Civic Culture Revisited. Pp. Boston. Little. Brown & Co, 1979.

109 - Winch, D, Adam Smith's Politics; An Essay in Historiographic Revision. Cambridge, 1978.

الفصل الثالث

النظريات الحديثة في الثقافة والمجتمع

جذور البحث

تكونت الدرسات الثقافية في العالم الثالث حول خطابات معينة كالقومية، والنزعة التراثية، ونزعة العولمة. وقد اقترح كل واحد من هذه الخطابات جملة من الطروحات، الهدف منها تشكيل الهوية الثقافية في البلدان النامية، في مقابل الثقافة الغربية المهيمنة. القومية العالمية (Pan-Nationalism) التي انبثقت في الأطوار الأولى من النضال ضد الامبريالية، وأطلقت حوافز قوية للإحياء والإنتاج الثقافي. وعلى سبيل المثال تجدر الإشارة يهذا الصدد إلى نهضة السود (الزنوج) المطالبين بهوية مشتركة تتجاوز الحدود الوطنية[1]، إن ظهور هذه الحركات هو نتيجة التاريخ المشترك للرق والجور والاجحاف مضافاً إلى نضال السود من أجل الانعتاق من نظام الرق والتمييز العنصري. وفي النماذج الثقافية المرتكزة إلى الخطاب القومي، يتساوى الكلامُ بلغة الاستعمار والتفكير حسب رغبات المستعمَرين. لذلك أوجد خطاب القومية العالمية أدبيات

(1) مارس كتاب معروفون نظير ليوبولد سنغور من السنغال، وإمي سيزر من مراتينك دوراً فاعلاً في خلق هذه الهوية (آشتياني).

ثقافية واسعة تهدف خصوصاً إلى إحياء ثقافة ما قبل الاستعمار مُقابل الثقافة الاستعمارية. ومع ذلك فقد بادر نُقَّاد الثقافة ما قبل الاستعمارية حسب أنماطها إلى نقد المقولات الجامدة والذاتية النزعة، وأثاروا الشكوك حول مفهوم الأصالة الثقافية[1].

وقد حظي الخطاب القومي، أو نموذج الدولة الوطنية بأهمية أكبر في البلدان النامية باعتباره ثاني الخطابات المهيمنة في العديد من الدراسات الثقافية في هذه البلدان، وتمحورت حوله معظم الأنشطة المناهضة للاستعمار في القرن العشرين. وبالطبع اعترض لفيف من النقاد على هذا بالقول إنَّ نموذج الحكومة الوطنية كجانب من الدراسات الثقافة هو بحد ذاته ثمرة الحاجات الاقتصادية الأوروبية في عهد تبلوُر النِّظام الصناعي. لذلك فهو جزء من الثقافة الأوربية. وأيًا يكن فقد لعب الخطاب القومي دوراً جد فعّال في ميدان الثقافة والدراسات الثقافية. وقد شدَّدت هذه الدراسات على صيانة التقاليد الثقافية المحلية ما قبل الاستعمارية على مستوى وطني عام.

في بحث حول التطورالفكري للمستنيرين في بلدان العالم الثالث، يناقش (إدوار شيلز) التحولات التي طرأت على النزعات الثقافية، ولا سيما انبثاق الثقافة القومية في هذه البلدان. فهو يعتقد أن مستنيري العالم الثالث مرُّوا بمراحل عدة فيما يتعلق بالرؤى والميول الثقافية. في المرحلة الأولى، التي استمرت مُنذ بواكير الاستعمار حتى الحرب العالمية الأولى، شكلت الثقافة الغربية النموذج الفكري والثقافي للمستنيرين فكانت مبادئ هذه الثقافة مستساغة لدى هؤلاء. أما في المرحلة الثانية التي يُسميها شيلز مرحة «التجديد الأخلاقي» فقد تقوَّضت ميادين قبول الثقافة الغربية إلى أقصى الدرجات وساد النزعات

---

(1) H.Bhabha, 1994.

والدراسات الثقافية نمطٌ من القومية العاطفية[1]. وفي مضمار الخطاب الثقافي التقليدي يمكن الإشارة إجمالاً إلى النزعة الاصولية. لقد انبثقت الأصولية في القرن العشرين كإحدى التجليات المهمة للتقليدية الثقافية في معظم الديانات والحضارات الدينية، كالإسلام، والمسيحية، واليهودية، من أجل إحياء الثقافة الدينية. ويشدد الأصوليون في الثقافة التي يحيونها في هذا الموطن أو ذاك، على العادات، والتقاليد، والأعراف والسلوكيات الموروثة، فيصار إلى إحياء ومُراجعة المصادر والينابيع التقليدية والدينية. تخلق الثقافة الدينية أو التقليدية تحديات حقيقية للثقافة الغربية ومظاهرها المتعددة كالديمقراطية والتعددية. ويعتقد البعض ان الأصولية بمثل هذه التصورات، هي من المظاهر الرئيسة لتفشي العدوانية على مستوى الثقافات العالمية، لأن محورها هو الوعي الذاتي الثقافي والتقليدي.

يعتقد الأصوليون أنّى كانوا، أن رؤيتهم هي المخرج من الثقافة الغربية المهيمنة والطريق لمكافحتها. فهم يحاولون إعادة تشكيل الثقافة المحلية، وبما أن الأصولية مظهر من مظاهر الكفاح السياسي، لذلك تبدو الثقافة التي تترعرع ويتم أحياؤها في أحضانها ذات طابع ايديولوجي وسياسي فاقع. يتحدى الأصوليون الخطاب القومي في ميدان الثقافة، ويعدون إطار الدولة الوطنية، والنزعة القومية صنائع الثقافة والهيمنة الثقافية الغربية. على العموم، فقد كانت الأصولية تمرُّداً عاماً ضدَّ الثقافة الغربية[2]. ونقد التقليدية الثقافية كان بحد ذاته جزءاً من العمليات الثقافية في البلدان المذكورة، وأحياناً كان هذا النقد يُختزل إلى مجرد صراع بين الحداثة والتراث. الرهان الذي غالباً ما يُساق ويطرح في هذا المنحى الاختزالي، هو أن نقّاد التقليدية يعتبرون التقاليد الثقافية واحياءها حداثيةً

(1) Edward Shills. Intellectuals in the Politicals Development.

(2) Bruce Lawrence, 1990.

بالنسبة لطائفة من القطاعات الاجتماعية وقمعيةً بالنسبة لقطاعات اخرى. وفي المقابل يعدون الثقافة الغربية ومظاهرها الشعبية دفاعاً عن الأمبريالية. بيد أن الكثير من الدراسات الثقافية التي نقدت التقليدية الثقافية، أكدت ان الثقافة الغربية أيضاً ثقافة قمعية.

من جهة اخرى تؤكد التصورات المستندة إلى العولمة على ان العالم يتجه صوب خطاب مُهيمن واحد هو الثقافة الليبرالية، أما الثقافات الصغرى الأخرى فمَحكومٌ عليها بالاضمحلال والزوال. وأنصار هذا المنحى يعتقدون ان الثقافة تنتج في البلدان الصناعية (أميركا خصوصاً) ثم تنتشر وتُصدَّر إلى سائر البلدان على شكل بضائع ثقافية. ثلة من المخططين الثقافيين في بلدان العالم الثالث (مثل تركيا) يطالبون بتقبل سريع للثقافة الغربية المهيمنة، لذلك نراهم يغيّرون حتى أبجديتهم وكتابتهم.

من الحقول الدراسية الجديدة في مجال ثقافة البلدان النامية، ما اتَّخذ عنوان دراسات «ما بعد الاستعمار» وراح يشدد على الوشائج بين الثقافة والامبريالية لا سيما في العالم الثالث. والفرضية الرئيسة في هذه الدراسات هي أن «الامبريالية الثقافية ذات دور وتأثير مصيري في تشكيل هوية الشعوب في كل العالم واسلوب حياتهم الثقافية». من ابرز رُموز هذا الاتجاه «إدوارد سعيد» المفكر الفلسطيني الأصل، و«هومي بابا» الكاتب الهندي الأصل. فقد ركز هؤلاء الكتاب على دور الامبريالية في خلق الثقافة والوعي الثقافي. ولإدوارد سعيد في هذا المجال كتابان مميزان جديران بالدراسة هما: الاستشراق[1] والثقافة والإمبريالية[2].

الموضوع المحوري في كلا الكتابين، هو أن العنصر الرئيس للثقافة

---

(1) Edward W. Said, 1985.

(2) Ibid, 1993.

الأوروبية الذي جعلها ثقافة «مهيمنة» على مستوى العالم هو اعتبار الهوية الثقافية الأوروبية ثقافة أرقى بالقياس إلى سائر الثقافات. ومن هنا يعتقد إدوارد سعيد أن الإستشراق كتُراث أوروبي قديم، له مكانة مُميزة في التجربة والثقافة الأوروبية. فالشرق من هذه الزاوية كان يلعب دوراً حاسماً باعتباره «آخر» في تعريف الهوية الثقافية الغربية. الاستشراق أسلوب وأفكار تقوم على تمايُز أنطولوجي وإبستيمولوجي بين «الشرق» و«الغرب». الاستشراق في الغرب «خطاب» حول الشرق يُصدر أحكاماً وتصوُّرات حوله، فيسمح ببعض الرؤى حول الشرق ويمنع طائفة أخرى من الرؤى، وبهذا فهو «يُشكِّلُ» الشرق. عليه فالإستشراق أداةٌ سلطوية لصناعة تصورات حول الشرق. وبعبارة أخرى العلاقة بين ثقافة الغرب وثقافة الشرق علاقة خطاب أي علاقة قوة وسلطة. يستخدم الاستشراق تعميمات جدُّ كبيرة ليصنف الشرق إلى لغات وشعوب وأعراق وثقافات مختلفة، وخلف هذه التعميمات تختبئ الثنائية الرئيسة بيننا نحن «الغربيين» وبينهم هم «الشرقيين». لذلك يعتقدُ إدوارد سعيد أن الانثروبولوجيا والفيلولوجيا والتأريخي، ولا سيما الداروينية الغربية هي التي أوْجَدَتْ هذه الثنائية وكرَّستها. وطبقاً للبراهين التي يسوقها ادوارد سعيد فإن الغرب ينتج مجموعة معقدة من التصورات يُقال عنها إنها (الشرق)، وبهذا ينطلق من ذاته في فهم الشرق.

وفي هذه الفُرصة سنسلط أضواء الدراسة والبحث على بعض أهم الرُّؤى والنظريات الخاصة بالثقافة والمجتمع، ثم نقدم رؤية جديدة حول الثقافة. إن استعراض الرؤى والنظريات المختلفة حول الثقافة لايعني تأييدها أو رفضها، فالغاية هنا مجرد عرض الآراء والتصورات على أنواعها.

الهيمنة الثقافية

يذهبُ العديد من المفكرين اليوم إلى اعتبار نظرية الهيمنة الثقافية

لغرامشي، النظرية الأصلية والأم في الدراسات الثقافية. في تحليله لبقاء الرأسمالية واستمرارها وعدم نشوب ثورات اشتراكية، يتخذ غرامشي موقفاً لا اقتصادياً، فيشدد على دور البُنى الفوقية لا سيما الأيديولوجيا والثقافة. أي إنه يرى أن استمرار النظام الرأسمالي هو علاقه هيمنة أو تفوق أيديولوجي. لذا فإنَّ الأزمات الاقتصادية وحدها لاتؤدي إلى انهيار الرأسمالية، انما يحتاج كل تحول إلى تمهيدات ثقافية تنسف الهيمنة الأيديولوجية للطبقة المتسلطة. فالهيمنة في هذه النظرية عملية توجه الطبقة الحاكمة في غمرتها المجتمع وتسيطر عليه بطريقة أخلاقية وفكرية. إذن، ثمَّة تفاوتٌ نوعي بين الهيمنة والسلطة والإجبار. في المجتمع الذي يعيش الهيمنة ثمة درجة عالية من الإجماع والوفاق والاستقرار الاجتماعي، والطبقات الخاضعة للسلطة تدعم المبادئ والقيم التي تتبناها الطبقة المتسلطة وتربطها بالبنية العامة للمجتمع. وهكذا ففي المجتمعات الرأسمالية المستقرة في عصرنا هذا، تتمتع الطبقة الحاكمة بهيمنة أيديولوجية. إن حاجات ورغبات الطبقة المتسلطة في هذه المجتمعات وقيمها الثقافية تسود بوصفها حاجات ورغبات وقيمُ المجتمع برمَّته، ولايعود ثمة شك في تطابق هذين. وبكلمة أخرى: الهيمنة سيطرة عن طريق إجماعٍ ثقافي، وهي في مقابل السلطة التي تعد سيطرة عند طريق الإجبار. ومنَ وجهة النظر هذه فإن الثقافة في كل عصر ليست بالتالي سوى قبول عامة الناس بقيم الطبقة السائدة عن طيب خاطر. (بشيرية، حسين، 2000م).

حسب نظرية الهيمنة والتفوق لغرامشي، ليست نتاجات الثقافة الشعبية الحديثة أحادية المعنى ومغلقة ومفروضة ومجرد أداة سلطوية كما هو الحال في نظرية مدرسة فرانكفورت، كما لا تعد من مؤشرات انحطاط المجتمع الرأسمالي الجديد، وهي ليست أيضاً تلقائية كما في النظريات الأكثر تفاؤلاً، ولا تتعامل مع متلقّين منفعلين متقبّلين تماماً

حسب ما ترى النظريات البنيوية، وإنما هي خليط من التيارات الثقافية العُلوية والتحتية والقهرية والتلقائية والسلطوية والمعارِضة.

والنظرة الهرمنوطيقية للثقافة متأثرة بنظرية الهيمنة. فقد تأثر «جون فيسك» بنظرية أنطونيو غرامشي وراح يؤكد على قدرة المُستهلِك على التمييز، وتأويل الجماهير والتذاذها ومعارضتها حيال أيديولوجية الطبقة الحاكمة[1]. إذن لايتسنى القول إن صناعة الثقافة تنتج نوعاً خاصاً من النتاجات الثقافية، بعيداً عن أي تنوع حقيقي، فتروّج وتعيد إنتاج أيديولوجية النظام الرأسمالي وحسب. يعتقدُ فيسك أن البضائع والمنتوجات الثقافية تتحرك في الأسواق المالية والثقافية. والسوق المالي يهتم عادةً لقيمة تبادل البضائع الثقافية، بينما ينظر السوق الثقافي إلى قيمتها الاستهلاكية. القيمة الاستهلاكية أو (الفائدة) تتعلق بالمعاني واللذات التي تحتويها البضائع الثقافية. والمتسهلكون في السوق الثقافية يُنتجون المعاني التي لا تسري في السوق الثقافي بنفس الأسلوب الذي تسري فيه البضائع في السوق المالي. ودورُ المستهلك في الاقتصاد الثقافي ليس في نهاية العلاقات، إنما في بداية عملية انتاج المعنى (م. س، ص 33). والواقع ان من المتعذر التمييز بين مُنتج المعنى ومُوزعه في السوق الثقافي. المستهلكون يقاومون الصناعات الثقافية على صعيد المعنى واللذات وتشكيل الهوية. وبهذا يتواصل صراع مستمر بين السعي للتنميط والتوحيد، وبين المقاومة الرامية للحفاظ على التباينات والفروق. إذن الثقافة هي ساحة صراع بين قوى الهيمنة وقوى المعارضة، وفي هذه الساحة تُصاغُ المعاني واللذات

---

(1) يعتقد بعض أصحاب الاختصاص أن نظريات مدرسة فرانكفورت (هوركهايمر، هابرماس وسواهم) قد قلبت رأساً على عقب مثل هذا التصور، وقلبت أيضاً جذور هذه النظريات أي آراء ماركس. ومن هذه الزاوية المقلوبة يطرح غرامشي نقوده وآراءه ويتشاجر مع الظلال (آشتياني).

والهويات. ويعتقد فيسك أن السوق المالي ينتمي إلى قوى الهيمنة.

بينما يُعد السوق الثقافي جزءاً من قوى المعارضة و»حرب الإشارات» (J. Fiske, 1988). لذلك فإن للبضاعة الثقافية وجود مزدوج: احدهما على مستوى قيمة الاستفادة والثاني على مستوى قيمة التبادل. وقيمة الاستهلاك أو الاستفادة في البضاعة وخلافاً لقيمة التبادل لا يمكن تعيينها قبل الاستفادة العملية من البضاعة. أي لا يُمكن تحديدها مسبقاً (بشيرية، ص 34). وفي هذه العلاقة ينطوي الانتاج باعتباره «واقعاً» على أهداف، وإرادات، لا تتكرر بالضَّرورة في مرحلة الاستهلاك[1] (م س، ص 35).

نظرية لوي آلتوسير

قدم آلتوسير نظريته في سنة 1970 ناقلاً الدراسات الثقافية الماركسية إلى اطوار جديدة. فلقد حاول ـ كما فعل أبناء جيله ـ أن ينظِّر للأيديولوجيا من أجل تفسير الثقافة نظرياً. نقطة الانطلاق في نظرية آلتوسير هي رفض الاقتصاد الماركسي القديم باعتباره ضرباً من الذاتية أو الهيكلية التي ترى للاقتصاد هيكلية أو ذاتاً عينية خارجية. على أن آلتوسير يعتقد إلى جانب ذلك أنَّ معالجة مشكلة الاقتصاد غير مُتاحة بطريقة تجريبية، إنما يتسنَّى ذلك عن طريق نظري فقط، أي من خلال تغيير «المشكلية البروبليماتيك» أو الخطاب. في المشكلية البروبليماتيك أو الخطاب البنيوى يمكن الحديث ـ بدل الذات والجوهر ـ عن العلاقة فقط. ومن وجهة النظر هذه، فإن المجتمع ليس ظاهرة ذاتية انما هو

(1) يعتقد بعض أصحاب الاختصاص أن القيمة الاستهلاكية للبضاعة وقيمتها التملكية (التبادلية) قد تم الخلط بينهما في هذا التصور، ولم تُلاحظ الجذور الفاسدة لكليهما بعد ظهور الملكية الخاصة والمجتمع الطبقي، وهذه الجذور هي القيمة المضافة أساس انبثاق الرأسمالية (آشتياني).

مجموعة من العلاقات بَيْن البُنى. ولهذا يرفض آلتوسير التعبير الميكانيكي (بُنى تحتية ـ بُنى فوقية) في الماركسية الاقتصادية رفضاً حاسماً[1]. فهو يعتقد أن الصورة الاجتماعية مُركبة من ثلاث بُنى مركزية هي: البنية الاقتصادية، والسياسية، والأيديولوجية. وما يُسمى في الاقتصاد بُنى فوقية ويُعد انعكاساً انفعالياً للبنى التحتية، له في هذا المنحى دور مهم جداً، وبالتالي فهو بحاجة إلى نظريته الخاصة. وإذن، آراء ماركس نفسها بوصفها بنية فوقية ليست انعكاساً انفعالياً لبنية تحتية معينة، إنما هي معه ضروريات بقاء هذه البنية التحتية. الأيديولوجيا هي إعادة إنتاج البنية الاقتصادية وليست انعكاساً لها. وعليه تتمتع الإيديولوجيا باستقلال نسبي. ثمة في كل عصر «بنية سائدة» ليست سياناً هي والاقتصاد الذي يعد البنية المصيرية. ففي عصر الاقطاع مثلاً، تعد السياسة البنية السائدة، ومعنى الصفة المصيرية التي خلعناها على البنية الاقتصادية هو أنها تُحدِّد البنية التي يجب أن تكون «بُنْية سائِدَة» في هذا العصر أو ذاك. البنية السائدة في كل عصر بنية خفية ولكن يُعاد إنتاجها في مستويات المجتمع المختلفة (م. س، ص 36 و37).

يؤكد آلتوسير أن الافراد يتواصلون عن الظروف الحقيقية لوجودهم، عن طريق الأيديولوجيا أو بواسطتها. وأيديولوجيا بهذا المعنى هي مجموعة من الأفكار والمفاهيم، والتصورات، والأساطير، وبذلك فإن البنى التحتية ليست اقتصادية وحسب، إنما هي تركيبة من السلوكيات المادية. والمهمة الخاصة للأيديولوجيا بهذا المعنى هي التغطية على التناقضات في خِضمِّ الحياة الواقعية؛ وهذا ما تقوم به عن طريق تقديم

(1) في معرض نقد هذه الرؤية يعتقد فريق من علماء الاجتماع أن الرأي الديالكتيكي لماركس حول العلاقات المتقابلة والمتعاكسة والمتحاملة والمتحركة بين البنى التحتية والبنى الفوقية انقلب إلى رأي ميكانيكي خاطيء ومن هنا يبدأ نقد آلتوسير (آشتياني).

حلول كاذبة لمشكلات واقعية. على أن الأيديولوجيا لا تقوم بمهمتها هذه بشكل واعٍ، انما تقوم بها بطريقة غير واعية. وإذن فالإيديولوجيا هي أُسلوب الإفصَاح عن علاقات الأفراد بظروف الواقع على مستوى المفاهيم والمعاني والتصوُّرات. والإيديولوجيا بهذا المعنى نظام مغلق، وحتى يمكن تبقى ساكتة عن المشكلات التي تُطرَح في إطارها من أجل الحفاظ على الذات. ببيان آخر: لكل أيديولوجيا خطاب يطرح في إطارها اسئلة معينة ويجيب عنها، ويلغي في الوقت ذاته أسئلة يعتقد أنها غير أساسية. وخصائص الخطاب جميعها مهمة. سواء تلك الخصائص التي تخطر على البال أو التي لا تخطر في بالنا (L..Althusser, 1997.) «والمشكلية البروبليماتيك» (Althusser, & e.Balibar, 1979) بنية نظرية تنظِّم وتصوغ النسيج المعقد للأقوال المختلفة والمتعارضة داخل كل نص. فكل نص أو فعل ثقافي يتكون عادة من هذه الاقوال. وعملية التحليل النقدي (التفكيكية) تكون متاحة عن طريق «قراءة الخصائص البنيوية»[1]. بهذه القراءة ينظر المحلل اولاً للخطاب الموجود أمامه أو الفعل أو النص الثقافي، لكنه ينتقل من هذا الخطاب المشهود أمامه إلى خطاب غير مشهود أو خفي أو بنيوي. وبكلمة ثانية فإنَّه يقرأ اولاً النص الصريح أمامه ثم ينفذ إلى النص الخفي عن طريق الفراغات، والانقطاعات، وحالات الصمت، والغياب التي تتخلل النص الصريح أو الجلي، ويَعمَدُ لاشعورياً إلى إيضاح النص المستتر [اللامفكر فيه] وراء النص الظاهري (Ibid, P.28). وإذن فالنص الثقافي ليس له معنى واحد يمكن اكتشافه بالتأويل، إنما كل نص يحتوي على عدد كبيرمن المعاني. وبتعبير آخر، ما من نص يتمتع بوحدة ونمطية داخلية توجد في لحظة إبداع النص وتبقى كامنة في مركزه الداخلي، وإنما لكل نص مراكز عديدة، أي انه «مُتعدِّد المراكز».

(1) Symptomatic Reading.

كُلِّ نص هُو مظهرُ التقاء عدة خطابات أو بروبلماتيكات ظاهرة وخفية. وهكذا تتجلى سمة تعدد معاني النص عن طريق قراءة الخصائص البنيوية له. كل نتاج ثقافي مؤشر على خطابات متنوعة ومتعددة، وثمة فجوة أو فاصل دائماً بين ما يقوله النص وما يريد أن يقوله، لذلك ينبغي التغلغل إلى ما وراء النص (بشيرية، ص 38).

ماثيو آرنولد

الثقافة من وجهة نظر ماثيو آرنولد، هي على العموم مجموعة المعارف أو أفضل أفكار وسلوكيات الأفراد التي تساعد على انتصار العقل والإرادة الالهية في العالم (M.Arnold, 1960). وبعبارة ثانية: الثقافة تُعنى بكمال الذهن والرُّوح، وبهذا فإن لها سمة داخلية أي إنها الرصيدُ الداخلي للحضارة. الثقافة هي معرفة الفضيلة أو الوضع المثالي. أضف إلى ذلك أن الثقافة مَرْهَمٌ لروح العصر الحديث المريضة والجريحة. و«الفوضى» في منظار آرنولد هي في الواقع ما يُسمي اليوم الثقافة الشعبية. ومرادُه من الفوضى، على نحو خاص، ثقافة الطبقات العمالية التي تُعد ثقافة خطيرة وهدّامة بالنسبة للحياة السياسية. وبالتالي فإن وظيفة «الثقافة» من وجهة نظر آرنولد هي السيطرة على القوى «الفوضوية» الهدامة المتجلّية في ثقافة «الشرائح الشعبية البائسة وعديمة الثقافة»[1]. والخلاصة هي أن الثقافة الشعبية عند آرنولد هي نفسها الفوضى والهرج والمرج الذي ظهر ويظهرُ في عصر الحداثة وبات يُهدد أساس القوة والتراث والنظام والصدقيّة. ثمة في المجتمع والثقافة الشعبية الحديثة قوى تجول بحرية وتهدد ثقافة القوة والمعلومات. الثقافة الشعبية

(1) في معرض توجيه النقد لهذه الرؤية يمكن طرح السؤال: هل البؤس فعلاً بسبب انعدام الثقافة لدى الشرائح الشعبية؟ أو لا يصح القول بأن هذا الرأي متأثر بحد ذاته برؤية كونية خاصة؟ (آشتياني).

التي تستحوذ على معظم أفراد المجتمع، تهدد المجتمع بالتَّلاشي والانهيار. ويعتقد آرنولد أن الأكثرية من الناس هي دوماً منحرفة وعلى خطأ. «الأكثرية الساحقة من الشعب لا تكتسب المعرفة والحقيقة أبداً» إنما النخبة القليلة فقط بمقدورها فهم الحقيقة واكتشافها. إلاّ أنّ جُهود هذه النخبة لتنمية الثقافة غالباً من تُمنى بالاخفاق. آرنولد وهو رائد تحليل الثقافة الشعبية في الغرب، يرى عموماً ان الثقافة الشعبية هي ثمرة الحركة نحو الديمقراطية في العالم. وهو يعتقد ان الديمقراطية الشعبية وخصوصاً «أمركة الثقافة»، أفضت إلى تداعي القوة والصدقيّة التقليدية، وأفشت الإدمان على الابتذال في كل مكان (م. س، ص 51).

اف. آر. لويس (1895 ـ 1978)

يعتبر لويس أن السمة الرئيسة للقرن العشرين هي «الأزمة الثقافية أو الانحطاط الثقافي العام» الذي يتجلى خصوصاً في النمطية وتعميم المزايا الواحدة للكل، وتسطيح الثقافة. وأعماله الرئيسية هي الحضارة الشعبية وثقافة الأقلية وثقافة المحيط. ويعتقد لويس أن الثقافة بالمعنى الحقيقي للكلمة هي دائماً صناعة الأقليات التي تحرس الموروثات القيمة. فمن دون هذه الاقليات لا تبقى للثقافة قائمة (F.R. Leavis & Donys Thompson, 1977. P.5) بيد أن اقتدار الأقليات صانعة الثقافة تعرض في القرن العشرين لهجمات متوالية، لذلك مُنيت الثقافة بالتأزم. يرى لويس أن «الحضارة» اليوم تتقدم بما لا يخدمُ «الثقافة«، لذلك تسيرهاتان المقولتان يوماً بعد يوم نحو مزيد من التعارض والصدام. إنَّ الحضارة الشعبية اليوم تفرز ثقافتها الشعبية الخاصة، وهاتان الحضارة والثقافة الشعبية، خطران يهددان الثقافة ويفضيان لتقويض القوة والاقتدار وترويج الفوضى. حيالَ مثل هذا الواقع يتعين على الأقليات المنتجة للثقافة، أن تُقاوم، وتصمُد، وتتخذ مواقف واعية وفعالة ونضالية. والحاضنة الرئيسة للثقافة الشعبية الحديثة حسب هذه الرؤية، هي الديمقراطية التي تسفر عن

تسطيح الثقافة. فالأفراد الذين يمتلكون القوة والسلطة في الديمقراطيات المعاصرة لم يعودوا يمتلكون الاقتدار الفكري والثقافي. والديمقراطية الشعبية توأم الحضارة الشعبية والثقافة الشعبية، وهذه المقولات الثلاث لاتترك مجالاً للأقلية صانعة الثقافة كي تمسك أنفاسها. والمجتمع الحديث حسب رأي لويس يؤدي، شئنا أم أبينا، إلى الفصل بين ثقافة الأقلية والثقافة الشعبية. فالأقلية المثقفة حارسة وممثلة للتراث الفكري والثقافي الآيل إلى الزوال، وفي المُقابل فإن الأكثرية عديمة الثقافة في المجتمع الحديث تستهلك الثقافة التجارية الشعبية الحديثة. لذلك يرى لويس ان الثقافة الأصيلة والمُشتركة في المجتمع قد اضمحلت مع تحول العلاقات الاجتماعية إلى علاقات تجارية. من هنا فإن الوضع الثقافي المحفّز ليس الذي نشهده اليوم (بشيرية، ص 52).

الثقافة الشعبية والتصورات المحافِظة

يذهب «خُوسيه أورتيغا غاست»، إلى أن الثقافة الشعبية الحديثة في الغرب ليس لها مضمون سوى العبث والعبثية الأخلاقية. وأهم مميزات العصر الحديث ظهور الشرائح الشعبية، والثقافات الشعبية في الميادين الاجتماعية المختلفة. والإنسان الشعبي شخص لا يتوقع من نفسه شيئاً معيناً (Jose Ortegay Gasset, 1932, P.15)، على العكس منه الإنسان غير الشعبي الذي يعتبر نفسه مختلفاً وله توقعاته من نفسه، الثقافة الشعبية تسحق كل مختلف ومتفرد. وبكلمة ثانية كل من ليس كالباقين ولا يفكر كالآخرين فإنه يسير على خط الإلغاء (Ibid. P 18). وأصالة المتعة هي المبدأ الأساسي في الثقافة الشعبية. الفوارق تختفي تحت نَيْر استبدادية التنميط، وتغدو والمجتمع على شاكلة واحدة. ويعتقد أورتيغا ان الثقافة بحاجة إلى معيار والافراد النخبة والمثقفون ينظرون إلى معيار وقدرة خارجية يتبعونها، لذلك فهم أصحاب ثقافة، أما الإنسان الشعبي فلا يجد نفسه حيال قوة أعلى فيجعل ميوله ورغباته هي المعيار والملكة. والثقافة

وأساليب الحياة الأميركية اليوم تحولت إلى «جنّة الشعبيين» (Ibid. P. 116). وعلى العموم يرى أورتيغا أن الثقافة الشعبية ثقافة نابذة القوة والمركزية، ففي المجتمع الشعبي المعاصر تتلاشي القيادة وتترك الدفة لحالها دون أي توجيه أو إرشاد.

والخلاصة هي أن الأفكار المحافظة ترى الثقافة الشعبية الحديثة وليدة مجتمع شعبي حديث، هو بدوره صنيعة عمليات معقدة. المجتمع الشعبي يخلقُ فضاءً جديداً لصناعة الثقافة، تحتله الطبقات الشعبية التي تتحرر هذه الأيام من الثقافة التقليدية بشكل مُضطرد، وتقع في قبضة تفتقر لأي ملاك أو معيار أسمى. بل على العكس تعتمد على الشعور باللذة والنزوع إلى الرفاه والارتخاء. والفئات المهيمنة على السلطة السياسية والاقتصادية، بدورها تستغل هذا الواقع الجديد وتكرس الذوق والذهنية الشعبية أكثر فأكثر من أجل تعزيز سلطتها، وبهذا تسيطر على القطاعات الشعبية (بشيرية، حسيني، 2000م).

ريتشارد هوغرت (1918م)

حجر الزاوية في أفكار هوغرت هو تحليل حياة وأخلاق وثقافة الطبقات العمالية في مقابل خط انتشار الثقافة الشعبية الأميركية أو ما يُسميه هو «البربرية البراقة». ويعتقد أن الجنس والعُنف يشكلان سماتها الرئيسة. من جهة يصف هوغرت في أعماله الثقافة القديمة للطبقات العمالية في بريطانيا، ومن جهة أخرى يشرح الأخطار التي تفرضُها الأشكال الجديدة من ثقافة التسلية الشعبية على الثقافة التقليدية القديمة. يرى هوغرت، أن الميزة الأصلية للثقافة القديمة عند الطبقات الدنيا هي الشعور بالتضامن والارتباط الذي كانت الثقافة تخلقُه بين الناس. وحيثُ أن تلك الثقافة مُنبثقة من رغبات هذه الطبقات وأفراحها وأتراحها فقد كانت تُعدُّ مرآة صادقة لمجمل حياتها. الثقافة القديمة كانت ثقافة

جماعية، بينما ثقافة التسلية الحديثة، ثقافة فردية، أي أنها لا تنبعث من رغبات الجماعة. ومهما بدت ثقافة الشارع والسوق سخيفة في أنظار البعض، إلاّ أنها على كل حال ثقافة تلقائية تنبعث من أعماق العامة من الناس ووجودها (Richard Hoggort, 1990, 169). ولذا يعتقد هوغرت ان الثقافة الشعبية الحديثة لم تعد تنبثق تماماً عن رغبات وإرادات الطبقات الدنيا (بشيريه، ص 59).

تتدخل وسائل الاعلام الحديثة في الثقافة الأصيلة، وتُشيعُ نمطاً من الثقافة المفتعلة الباهتة والمُبتذلة. لذلك فإن العصر الحديث هو عصر الانحدار الثقافي. وموجز القول أن هوغرت يرى أن بوسع الطبقات الدنيا والقطاعات الشعبية من الناس في العصر الحديث ان تكون لها ثقافة تلقائية، وثقافة قهرية إستهلاكية في الوقت ذاته. ولكن من الناحية العملية ستنتصر الثقافة الاستهلاكية الشعبية، ومع أنه بالإمكان رَصْدُ عناصر من ثقافة الطبقات الدنيا حتى في هذه الثقافة الشعبية الاستهلاكية، إلاّ أنَّ هذه العناصر سوف تُحبط تدريجياً.

رايموند ويليام (1921 ـ 1988)

يُعرِّف ويليام الثقافة انطلاقاً من ثلاثة زوايا عامة:

1 ـ الثقافة بوصفها هدفاً وكمالاً منشوداً تتجلى فيها قيم عامة ومُطلقة، والهدف من التحليل الثقافي من هذه الزاوية هو اكتشاف مثل هذه القيم في الحياة والنتاجات الثقافية.

2 ـ الثقافة باعتبارها سُلوكيات وأعمال ثقافية موجودة، تُمثل مظاهر فِكْر الإنسان وسُلوكه. والغاية من التحليل الثقافي، على أساس هذا التعريف، هو النقد والتقييم القائم على معايير غائية ومطلقة للثقافة.

3 ـ الثقافة بوصفها مقولة اجتماعية أو باعتبارها تعريفاً لنمط معين من الحياة. الثقافة في المفهوم الأخير تُفصح عن المعاني والقيم الشائعة في كُل عصر... والخلاصة هي أن ويليام يدافع عن مفهوم الثقافة بوصفها ثقافة عملية في مُقابل الأنماط الثقافية المتسلطة. ففي عقيدته أن الثقافة لا تتجلى في أرقى النتاجات الفكرية بالضرورة، إنما هي في حالة تكامل مستمر.

المدرسة المحافظة في الدراسات الثقافية، شددت على التمييز بين الثقافة والفنون الرفيعة والثقافة الشعبية الوضيعة. وقد حصل شيء من التعديل في التحليلات المتأخرة، وتمت إعادة النظر في مدرسة الاصالة الثقافية، التي تضفي قدراً من الأصالة الجماهيرية على الثقافة الشعبية. يُشير نُقَّادُ هذه المدرسة إلى أن الثقافة الشعبية الحديثة هي حصيلة الحضارة العقلانية الجديدة، فهي تتسع وتنمو بنمو هذه الحضارة، وبالتالي يتعذر الحفاظ على الأنماط الثقافية القديمة التي يدعمها الكتَّاب المحافظون. من هُنا فإن الثقافة الشعبية المعاصرة تتطابق باضطراد مع الظروف الحياتية لعامة الناس. ومع تنامي المجتمع الشعبي الحديث لن يعود بالإمكان الحفاظ على ثقافة الطبقات الراقية. وإذن ينبغي بدل التحسر على الثقافة الآيلة للأُفول، المبادرة إلى تحليل أرضيات الإزدهار المحتم للثقافة الشعبية الحديثة. ويعتقد النقاد أن الخشية من الثقافة الشعبية الجديدة مؤشر على خوف القطاعات الآيلة للأفول، حينما ترى ثقافتها وسلطتها وامتيازاتها الاجتماعية معرضة لأخطار حقيقية (بشيرية، حسيني، 2000م).

يعتقد النقاد، أن مثل هذه النظريات حول الثقافة الشعبية إنما تنطلق من مُنطلقات نخبوية تُعد فيها ثقافة الطبقات الراقية ثقافة ذوقية عالية، وثقافة الناس منحطة وتافهة. ويتصور مُمثِّلو الطبقات الثقافية المتسلطة أن الثقافة الشعبية هي مجرد مضيعة للوقت، وعبث، وتشويش على الثقافة

الأصيلة، في حين يعتقد المعترضون على هذا، انه لا بد من النظر إليها من الأسفل أيضاً، أي من وجهة نظر الناس والمستهلكين. ففي رأيهم انه خلافاً لفرضيات المنظرين المحافظين، لا تؤدي الثقافة الشعبية بالضرورة إلى تنميط الذوق والسليقة لدى قطاعات الشعب، إذ ان مضامين النتاجات الثقافية الشعبية تتمتع بدرجة ملحوظة من التنوع والتعقيد (م. س، ص 65).

نظريات الثقافة في المدرسة البنيوية

البنيوية في أساسها نظرة لغوية (فيلولوجية) تقفُ في الجهة المُقابلة للنظرات الإنسانية، وترفضُ أعمال الإنسان، واختياره، ووعيه كـ«فكرة». تبحث البنيوية عن بُنى خفية وغير واعية تعد أوجه الحياة المختلفة حصيلة إعادة بنائها. بعبارة أخرى، لأجل فهم الظواهر ينبغي مراجعة البُنى الذهنية والثقافية الخفية والمهيمنة. وقد تغلغلت البنيوية في حقول العلم المختلفة، لاسيما فقه اللغة، والانثروبولوجيا، والفلسفة، والتاريخ، وعلم النفس، والدراسات الأدبية والثقافية. الافتراض الجذري في البنيوية على صعيد الدراسات الثقافية هو أن بالإمكان تشخيص ثمة عناصر وراء النتاجات الثقافية لها أواصر متشابكة فيما بينها، وتُشكل هذه الأواصر بنية كُلية تبقى كامنة في نواة الظاهرة الثقافية المنظورة. وحينما تُكتشف هذه البنية يمكن في ضوئها ايضاح جميع الأجزاء على أنها إعادة انتاج للبنية. وعلى الصعيد الإبستيمولوجي تقف البنيوية على الضد من الذاتية والنزعة الهيكلية. يعتقد البنيويون أن الأطر العلمية والفكرية تظهر في التاريخ كبُنى عابرة. وفي هذا السياق طرح غاستون باشلار (1884 ـ 1962) أستاذُ الفيزياء وفلسفة العلم الفرنسي أصل الفكرة الأساسية لتاريخ المعرفة والانقطاعات المعرفية. ومن الامثلة على آرائه، اعتقاده أن البنية المعرفية للعلم الحديث، وبخلاف

المعارف القديمة تنظر للظواهر نظرة «علائقية» وليس نظرة ذاتية. وبكلمة ثانية فإن البنى المعرفية لكل زمان تظهر من جديد، لأن الأشكال العقلانية أو البنى المعرفية ليست دائمة، إنما يظهر في كل عصر من العصور شكلٌ من العقلانية. ويعتقد باشلار أن ما من فكرة إلاّ وهي واضحة وبسيطة، وإنما هي نسيج من العلاقات، لذلك لا يمكن ملاحظة الظواهر إلاّ على شكل تراكيب [بنيوية] (بشيرية، حسيني، 2000م).

فردينان والفيلولوجيا البنيوية

يُقسم عالم اللغة السويسري دو سوسير اللغة إلى قسمين: اللسان كمنظومة علامات مترابطة تتبع مجموعة من القواعد، و«الكلام»، وهو الصلة الكلامية العادية بين الأفراد، أو الاستخدام الفردي للغة. اللسان كمؤسسة اجتماعية هي موضوع علم اللغة بالمعنى الدارج للكلمة، والذي يتناول الكلمات وقواعد النحو والبيان والصرف. اللغة بهذا المعنى هي البنية الأساسية أو البنية التحتية لـ«الكلام» الذي يُعد مشتقاً منها أو بنيتها الفوقية. فقه اللغة لدى دو سوسير يقوم أساساً على الفرز بين الدال والمدلول أو المفردة والمعنى. فمفردة (الكتاب) مثلاً دال أو مفهوم أو صورة ذهنية لمدلولها وهو الكتاب الحقيقي. الدال والمدلول يشكلان مع بعضهما، العلاقة اللغوية التي تُعد علاقة مقصودة بين الدال والمدلول. بعبارة أخرى، العلاقة بين المفردات والمعاني علاقة إتفاقية. فإذا اتفقت مفردة «كار»[1] في الفارسية والإنجليزية (car)، لا يتعين معنى اللفظ من قبل الواقع المادي الخارجي، انما تكتسب المفردات معانيها في إطار علاقاتها ببعضها، وليس لها معادِلاتها الحتمية في الخارج. وهذا يعني أنها حصيلة «العلاقة» و«التمايز» داخل مجموعة من حالات التقابل والتغاير. وحسب هذه الرؤية، لن يكون هناك أي واقع غير لغوي

(1) كار في الفارسية تعني العمل.

أو ما فوق لغوي، أو أنه على الأقل لايمكن أن يكون مصدراً للمعنى. والنتيجة النهائية لفقه اللغة عند دو سوسير نسف التصور القائل إن المعاني ناجمة عن مصدر فوق ـ اللغة أو منتج للمعاني. ويعتقد البنيويون أن اية ثقافة كاللغة أو الكلام لها بنيتها الأساسية، وأي جزء أو نتاج ثقافي خاص لا يكتسب معناه الاّ ضمن كلٍّ بنيوي. البنية الأساسية أو المركزية (نواتية) يُعاد إنتاجها في المظاهر والنتاجات المختلفة (م. س، ص 72 ـ 73).

كلود ليڤي شتراوس

استخدم ليڤي شتراوس (1908م) الكاتب الفرنسي المعاصر المنحى البنيوي في الأنثروبولوجيا، وكانت غايته الرئيسية اكتشاف الأصول البنيوية المُشتركة وراء المظاهر الثقافية المختلفة والأساطير المتنوعة للشعوب والمجتمعات ما قبل الصناعية. وكان يعتقد أن الأصول البنيوية المشتركة كامنة في ذهن الإنسان، أي أن الأصول البنيوية حالة عامة في الأذهان الإنسانية. فالبنية إطار خفي غير مرئي وغير واع كامن وراء الظواهر، ويتم انتاجه دائماً على المستويات المختلفة ويُعلل فهمنا لتلك المستويات. فالاشكال والظواهرُ الثقافية المتبانية، مظاهر متنوعة لبنية واحدة. إذن، لفهم أية ثقافة يجب النفوذ إلى بنيتها التحتية. فالظواهر الثقافية المختلفة في أي مجتمع كاللغة والدين والفن وغير ذلك، إنما هي انعكاس لنواة بنية واحدة. وفي تفسير الأساطير على سبيل المثال يتبع ليڤي شتراوس نفس تلك القواعد الأساسية التي تجعل الأساطير ذات معنى. إذ تتشكل الأساطير طبقاً لـ«التقابل المزدوج»، وبتعبير آخر: المعنى هو ثمرة تصنيف الظواهر إلى مقولات مزدوجة كالأسود والأبيض، والصديق والعدو، والقوي والضعيف، والحسن والسيء، والفرد والمجموع، والطبيعة والثقافة و... الخ. ويرى شتراوس ان جميع الأساطير لها بنية واحدة، ولها وظائف ثقافية متشابهة إلى حد ما (م. س، ص74).

رولان بارث وعلم العلامات(1)

تجعل العلامات من وجهة نظر علم السيمياء المعاني وفهم الواقع ممكناً. وليس ثمة واقع مادي مفترض بديهي يفرض معنى ذاتياً وداخلياً على أذهاننا، انما يُصنع الواقع ويُفهم دائماً داخل إطارات ثقافية خاصة. وهذه الأطر بدورها تفيد ميولاً ومصالح خاصة. بمعنى آخر، نظام العلامات ليس عاماً وشاملاً للبشرية بأسرها بل هو تاريخي ومقيَّد. وبالتالي ليست هناك تجربة عينية وخالصة لعالم الواقع. ففهم عالم الواقع لا بد أن يرتبط بنظام العلامات (اللغة مثلاً). المعنى الحقيقي يُصنع في «نظام العلامات». إن تصور رولان بارث حول الثقافة يجيء من زاوية عملية اضفاء المعنى أو اسلوب انتاج وتوزيع المعاني. في كتابه (الأساطير) 1957م يناقش بارث تفسيراً للثقافة الشعبية يشتمل على العديد من المظاهر الثقافية كالرياضة، والتسلية وقت الفراغ، وأنواع المأكولات، ونظرة عامة الناس للقضايا المختلفة و... إلخ، ويتصل في تحليله لهذه الظواهر الثقافية بالرؤية الفيلولوجية(*) لدى دو سوسير، ليضع اليد على ماوراء هذه الظواهر أي على بنيتها الخفية. وما يُشكل هذه البنية هو ما يُسميه «القاعدة البرجوازية». البرجوازية أي المعاني التي تطرحها ثقافتها الطبقية على إنها الطبيعة الإنسانية. والواقع أن مُراد بارث من «الاسطورة» هو الإيديولوجيا بمفهومها الماركسي(2)، أي مجموعة الافعال والتصرفات التي تسوغ الواقع القائم، وتروج للقيم التي تستسيغها الطبقة الحاكمة(3).

---

(1) Semiology.

(*) الفيلولوجيا: علم التفسير اللغوي (المترجم).

(2) الـ Mythologie و Entmythologisierung عند بارث وبولتمان تختلفان اختلافاً كبيراً.

(3) بشيرية، نظريات الثقافة في القرن العشرين، ص79.

ويمكن شرح التفكيكية كمفهوم رئيس في رؤية جاك دريدا أبرز مفكري ما بعد البنيوية على النحو التالي: لقد تبدَّت المؤشرات الأولى لمنهجه التفكيكي في قراءته للمثالية الفلسفية عند هوسرل. فالانتقادات التي وجهها دريدا لهوسرل تتمحور حول كيفية تهافت التصور حول الوعي فوق التاريخي في التوصل إلى معرفة عينية للأمور، حينما تتدخل اللغة كوسيلة لا مناص منها للمعرفة إن فكرة المعرفة والوعي فوق التاريخي المحض تغدو للإشكال حينما نعلم أن الأدوات اللازمة لمثل هذا الوعي يجب أن تُستمد من اللغة الاجتماعية، والتاريخية، والدارجة، التي تُنتج بشكل مستقل عن فكرة الوعي وموضوعه (الذاتي، والموضوعي). وعليه فإن تدخل اللغة يُعرقل دوماً امكانية المعرفة المحض. البُعد الآخر لتفكيكية دريدا يتجلى في نقده لبنيوية ليفي شتراوس. ينبري دريدا في نقده هذا لدراسة تاريخ وتبلور مفهوم البُنية ويكشف النقاب عن السمة الاستعمارية لمفهوم البُنية وما تسبغه من أشياء على لغة المركز أو القطب. وهكذا نراه لا يشدد على سمة الافتعال والزيف فيما يُعد في البنيوية «مركزاً» و«أصلاً» و«أرضيةً» لتفسير الظواهر المتفرقة. يذهب دريدا إلى أن البُنى والمباني لها في البنيوية معانٍ ثابتة ترسم تخوم تغيّر الظواهر وبذلك تحكم بالسلبية على إمكانات التغير واللاثبات. يكشف دريدا في نقده للبنيوية أن أي مبنى للرؤية البنيوية متهافت سلفاً لقيامه على بنية اللغة. فهو يعتقد ان الأصول الأولية والبُنى هي في الواقع معامل مزاجية تضفي المركزية والأولوية على أُسلوب من التفكير والبرهنة دون الاساليب الممكنة الأخرى[1]، وفيما يلي نسلط الضوء على توجهات وآراء بعض المدارس الأخرى المؤثرة في وجود الخطاب الثقافي.

---

(1) بشيرية، حسيني، 2000م.

نظريات الثقافة والنزعة الحتمية (الجبرية) والتقانة

الباحثون في الحقول المعرفية المختلفة (علماء الاجتماع والاقتصاد والأنثروبولوجيا والسياسة و. . . الخ) عكفوا دائماً على دراسة تاريخ العلاقات الإنسانية. فكل فريق منهم وجد أنه على صلة وثيقة بعلم الإتصال، فكان السؤال المحوري عندهم جميعاً: في اية ظروف تُؤدي التقنية إلى إحداث، أو عدم إحداث، تغييرات اجتماعية وثقافية.

ركّزت نظرية الجبر التقني أكبر تركيز على الصلة بين المجتمع والتقنية. وقد خضعت هذه النظرية في الأعوام الأخيرة إلى النقد والتقييم من قبل الباحثين.

انعكس عنصر «الجبر» أو «الحتمية» في شتى نظريات العلوم الاجتماعية. وعلى سبيل المثال في إتجاه الجبر البيولوجي[1] (الجيني) حيث يجري التأكيد على مفاهيم من قبيل أن النساء هن أساساً «ماديات» و«طبيعيات» وسريعات التأثر. وفي علم نفس النمو[2] تجري المقارنة بين الجبر البيئي[3] والجبر الجيني. وفي العلوم السياسية كان توماس هوبز[4] (1588ـ 1679م) أول من نادى بضرورة الاهتمام بالطبيعة (بمفهومها الوراثي). من جانب آخر يعد روسو[5] (1712 ـ 1778) من أبرز انصار الطبيعة بمعناها التجريبي.

نظرية التقانة

تيار الجبر الثقافي يتخذ عادة من التحولات الاجتماعية التي تسببها

---

(1) Bioligical or Genetic Determinism.

(2) Developmental Psychology.

(3) Enviromental Determinism.

(4) Thomas Hobbes

(5) Jean-Jacques Rousseau.

التقانة موضوعاً له، فيفترض أن التقنية هي أهم العوامل التي تحرك التاريخ. فمن وجهة نظر اتباع هذا التيار، ان تقنيات كالخط، والطباعة، والتلفاز، والحاسوب، غيَّرت وجه المجتمعات والثقافات.

بالطبع لا يمكن اليوم إغفال تأثيرات التقانة على العديد من الظواهر الاجتماعية والثقافية. لكن في ضوء هذه النظرية تُعد العوامل الإنسانية والمقدمات الاجتماعية، من المؤثرات الثانوية طبعاً.

يمكن تصور الجبرية التقنية في سياق الأفكار والنظريات المستقبلية، وضمن اطار ما يسمى بالثورة الميكرو الكترونية (لارج، 1980م)، فمثلاً يعلن كريستوفر إيوانز أن الحاسوب سيغيّر المجتمع العالمي على كافة المستويات خلال فترة وجيزة (إيوانز، 24 : 1979).

المنحى الاختزالي[1]

تتمحور الجبرية التقنية على العلاقات العلّية (علة ـ معلول)، تمحوراً يرتبط نوعاً ما بالتفسير العلمي. وتتسم الجبرية التقنية كمفسِّر للتحولات بأنها احادية التعليل[2]. وببيان آخر، فإنها تقترح علةً واحدة، أو «تغييراً مستقلاً» في دراسة الظاهرة.

والجبرية التقنية من حيث هي تفسير أحادي التعليل تنطوي على سمة الإحالة التي تهدف إلى اختزال تأثيرات كلِّ معقد[3] إلى مستوى جزء معين (أو عدة اجزاء) على الأجزاء الأخرى.

---

(1) Cause & Effect Relationships.

(2) Mono-Causal.

(3) Complex.

ونظرية الإحالة هي على الضد من النظرية الكلية[1] التي تتعاطى بشكل واسع مع الظاهرة ككل ومع الأواصر المعقدة في داخلها، بينما تُعنى النظرية الإحالية بدراسة أجزاء من الكل بصورة مجزأة ومستقلة بتأثيراتها على بعضها البعض.

وكما اشار الناقد الاجتماعي لويس مامفورد[2] فإن أنصار الإحالة ميالون دوماً إلى التقنية بما فيما من آلات وأدوات، وبعبارة اخرى «الإحالي يضع جزءاً معيناً محل الكل» (بارسل، 1994، ص 260).

يعتقد لسلي وايت[3] ان بوسعنا افتراض هذا النظام الثقافي بمثابة تركيبة مكونة من ثلاث طبقات افقية. طبقة التقني[4] في الأسفل، وطبقة الفلسفة[5] في الاعلى، والطبقة الاجتماعية[6] في الوسط... الطبقة التقنية هي الأساس وهي البنية التحتية للطبقات الاخرى. النظم الاجتماعية هي فاعليات التقنية ودور أنواع الفلسفات في تفسير القوى التكنولوجية وانعكاس واقع النظم الاجتماعية. إذن التقنية في النظام الثقافي عامل مصيري مؤثر على العموم، وله دوره الحاسم في صياغة النظم الاجتماعية، فالمجتمع والتقنية يحددان معاً مضمون واتجاه الفلسفة (وايت 1949م، ص 366).

التقنية	النظم الإجتماعية	أنواع الفلسفة

المخطط رقم (1)

---

(1) Holism.

(2) Louis Mamford.

(3) Leslie White.

(4) Technological layer.

(5) Philosophical layer.

(6) Social Logical Strotum.

النماذج الآلية[1]

الحديث عن «آليات التحول»[2] شائع بين المنظرين الاجتماعيين. الآلات توضع لخدمة عملية معينة، والعمليات التي تقوم بها الآلات قائمة تحديداً على علاقات عليَّة.

حينما ينظر للظواهر الاجتماعية من منظار النماذج الآلية، تتكشف نواقص عديدة في هذه النماذج. فالنتائج المترتبة على استخدام التقنيات ليست مُمكنة التخمين دائماً. ومع أن الآلات والمكائن خاضعة لسيطرة الإنسان، ـ من جهة ثانية ـ لكن كثيراً ما يُثار السؤال حول احتمال أن يتحول الإنسان نفسه إلى جزء من الآلة حينما يستخدمها؟

التشييء[3]

التشييء واحدة أخرى من تبعات الحتمية التقنية. حينما ننظر إلى تصنيف التجارب الإنسانية في الميادين المختلفة (المجتمع، الثقافة، التعليم، السياسة، الايديولوجيا، الفلسفة، الدين، القانون، الصناعة، والاقتصاد) في ضوء التقنية نكون دائماً قد مارسنا عملية التشييء.

يُشير جواناثان بنتال[4]: «الحقيقة ان كل واحد من ابداعات البشر التقنية هو مظهر من مظاهر التقنية كلها على النحو الرمزي». وإذن، المساحة الرمزية للتقنية لها روابطها الداخلية (جوناثان بنتال، 1976، ص 220).

ويرى سايمور ملمان[5] انه لا توجد آلة كلية أبداً (1972، ص 590).

---

(1) Mechanistic Models.

(2) Mechanisms of change.

(3) Reification.

(4) Jonathan Benthall.

(5) Seymour Milman.

أو لنقل ان التقانة لها تمظهرات متنوعة في الاوضاع والمجالات الاجتماعية المختلفة، وكل تقنية بوسعها أن تستخدم لصالح أهداف اجتماعية شتَّى. وتشدد النظريات السوسيولوجية البنيوية[1] على أن المؤسسات الاجتماعية تؤثر على بعضها تأثيرات متقابلة داخل النظام المترابط. وعليه فالتقنية قبل أن تكون موضوعاً «خارج» المجتمع، هي جزء منهُ ومن نسيجه الداخلي.

الإستقلال التقنية[2]

استقلال التقنية من السمات الأخرى للحتمية، وهو سمة تكشف عن أن التقنية ليست صنيعة المجتمع، ولاجزء لايتجزأ منه، إنما هي قوة مستقلة تْسيطر على ذاتها، وتقدر لذاتها، وتحفز ذاتها، وتسيّر ذاتها، وتوسِّع ذاتها وتنّميها. يمكن تشبيه هذه الرؤية بالآلية المستقلة في الساعة. ولكن حتى نصوص الكتاب تغدو مستقلة عن كاتبها بعد أن تُكتب.

يتبنى «جاك ألول» أحد أبرز المنظرين الاجتماعيين في كتابه «المجتمع التقني»[3] وجهة النظر هذه ويعتقد أن النُّظم التقنية المعقدة لها علاقات داخلية مجردة وتتشكل عن طريق التقانة ولا دور للمجتمع في هذا السياق البتة.

يرى أحد مفسّري هذه المدرسة واسمه «دبليو، إي، مور»[4] أن التقنية من المكونات التي تصنع الثقافة، وتفترق عن سائر مكونات الثقافة وأجزائها، بأنها عُرضة للتغير أكثر من تلك المكونات الأخرى، وبالتالي فمن المحتمل أن تفضي إلى تغييرات اجتماعية[5].

---

(1) Structuralist Milman.

(2) Technological Autonomy.

(3) Technological Society.

(4) W.E. Moore.

(5) Social Change

يقول ريموند ويليام: «اذا كانت التقنية علّة، فأقصى ما نستطيعه هو ان نعدِّل فيها أو نسيطر على تأثيراتها» (1990، ص 10) لكننا لسنا أحراراً في قبول أو رفض الأحداث والتطورات التقنية.

سيادة التقنية

سيادة التقنية وتحكّمها سمة أخرى من سمات الحتمية، بمعنى أنَّ تطور أنواع التقنيات هو مما لامناص منه ولامفر. يعتقد كثير من المنظرين أن الابداعات والاختراعات التقنية تحصل بشكل مُتزامن في جميع الأصقاع الجغرافية في العالم، وهذا دليل على حتمية التنمية التقنية وأن الفرد والمجتمع خاضعان للتقنية كما أن التقنية ترسم لافراد المجتمع أهدافهم. يعتقد ألول أن التقنية في مثل هذه الظروف ستتحول بذاتها إلى هدف قبل أن تكون وسيلة لبلوغ أهداف معينة.

ويرى موشو ويتز[1] أن البشر أقاموا ضرباً خاصاً من العلاقة مع التقنية يُنظر في ضوئها إلى الحاجات والتناقضات باعتبارها قضايا تقنية تحتاج إلى حلول تقنية وصناعية (موشو ويتز، 1976، ص 256).

التقنية... محايدة أم غيرمحايدة؟

اتخذ بعض النقاد مواقف سلبية حيال حتمية التقنية، وكان أساس اعتراضهم هو أن التقنية ليست في حد ذاتها إيجابية ولاسلبية، والمهم هو ليس التقنية بحد ذاتها، وانما طريقة استخدامها.

طائفة من المنظِّرين مالوا إلى فكرة استقلالية التقنية، وقالوا إننا لا نستطيع استخدام التقنية بطريقة لا نخضع معها لتأثيراتها أو لا نُسْتَخدم بدورنا من قبلها. من أبرز هؤلاء المفكرين جاك ألول الذي أكّد أن التقنية حينما تظهر تكون لها آثارها وتبعاتها المرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً. وشأنها

---

(1) Mowsho Witz.

في ذلك شأن السكين مثلاً، التي تحمل خصائص إيجابية وسلبية كالطبخ والقتل، وهذا لاعلاقة له بكيفية استخدام السكين. ويُضيف ألول أن تطور التقنية لا يمكن اعتباره حسناً ولا سيئاً ولا محايداً (ألول، 1990، ص 37).

ويقول جون كالكين وماك لوهانيتر[1] إننا نمنح أدواتنا أشكالها، ثم تمنحُنا هي أشكالنا (دراسترن، 1968، ص 60).

الشمولية العالمية (اليونيفرسالية)

الشمولية العالمية أو اليونيفرسالية ميزة أخرى من ميزات الحتمية التقنية، بمعنى ان وجود أو عدم وجود تقنية معينة (كالطباعة أو الإعلام الالكتروني) يتأثر بنموذج أساسي اجتماعي واحد يستغرق العالم برمته.

يقول ميترو ويز في هذا الباب إن الإعلام الإلكتروني حين يجمع صنوفاً شتى من الافراد والناس في مكان واحد، يكون قد غشّى، وعتّم، وخلط الكثير من الأدوار التي كانت متمايزة في السابق. جانب من نتائج هذه الحالة اختلاط أدوار النساء والرجال، وعدم وضوح الفوارق بين الطفولة والكهولة، وهبوط القادة السياسيين إلى مستوى الأفراد العاديين.

رؤية جديدة في الثقافة (المنجز الجديد للبحث)

الثقافة هي رؤية كونية جماعية، أي أن جماعة من الناس تستلهم التراث والتجارب التاريخية والعلمية، وتتعاطى مع البيئة الجغرافية والمصادر المعرفية، لتنطلق أولاً في مشروع صياغة رؤية كونية، وتُبادر في خطوة ثانية إلى توظيف المبادئ والأسس الأنطولوجية والمعرفية لرؤيتها الكونية ثم لتصوغ وتُطلق قيمها ومعتقداتها. وأخيراً تتجلى هذه القيم والمعتقدات على شكل عناصر ثقافية خارجية (اقتصاد، تربية

---

(1) Mcluhaniter & John Culkin.

وتعليم، سياسة، حقوق، عائلة، أوقات فراغ، عمارة، تقنية، و. . . الخ). وطالما أدَّت مبادئ وأسُس الرؤية الكونية عند الجماعة إلى صياغة عناصر خارجية مفيدة في عملية التنافس مع سائر الرؤى الكونية. وطالما كان هناك صلات مثمرة بين العناصر الخارجية، والقيم، والمعتقدات، والمبادئ المعرفية والأنطولوجية للجماعة، تضمن لهذه الجماعة بقاءها الاجتماعي وحركتها نحو الامام، ستبقى هذه الرؤية الكونية الجماعية (الثقافة) حية متوثِّبة. وفي المقابل اذا لم تتمتع المبادئ، والمعتقدات، والأصول الأنطولوجية والمعرفية لثقافة ما بالغنى والامتلاء الكافي، ولم تتمكن على امتداد التاريخ من مواجهه التحديات دفاعاً عن مصداقيتها، وتواجُدِها، وشرعيتها، وقُدراتها في الميادين الاجتماعية، فسيكتب لها الزوال والأفول طبعاً، ويجب ان تترك مكانها لثقافة (رؤية كونية جماعية) أحدث.

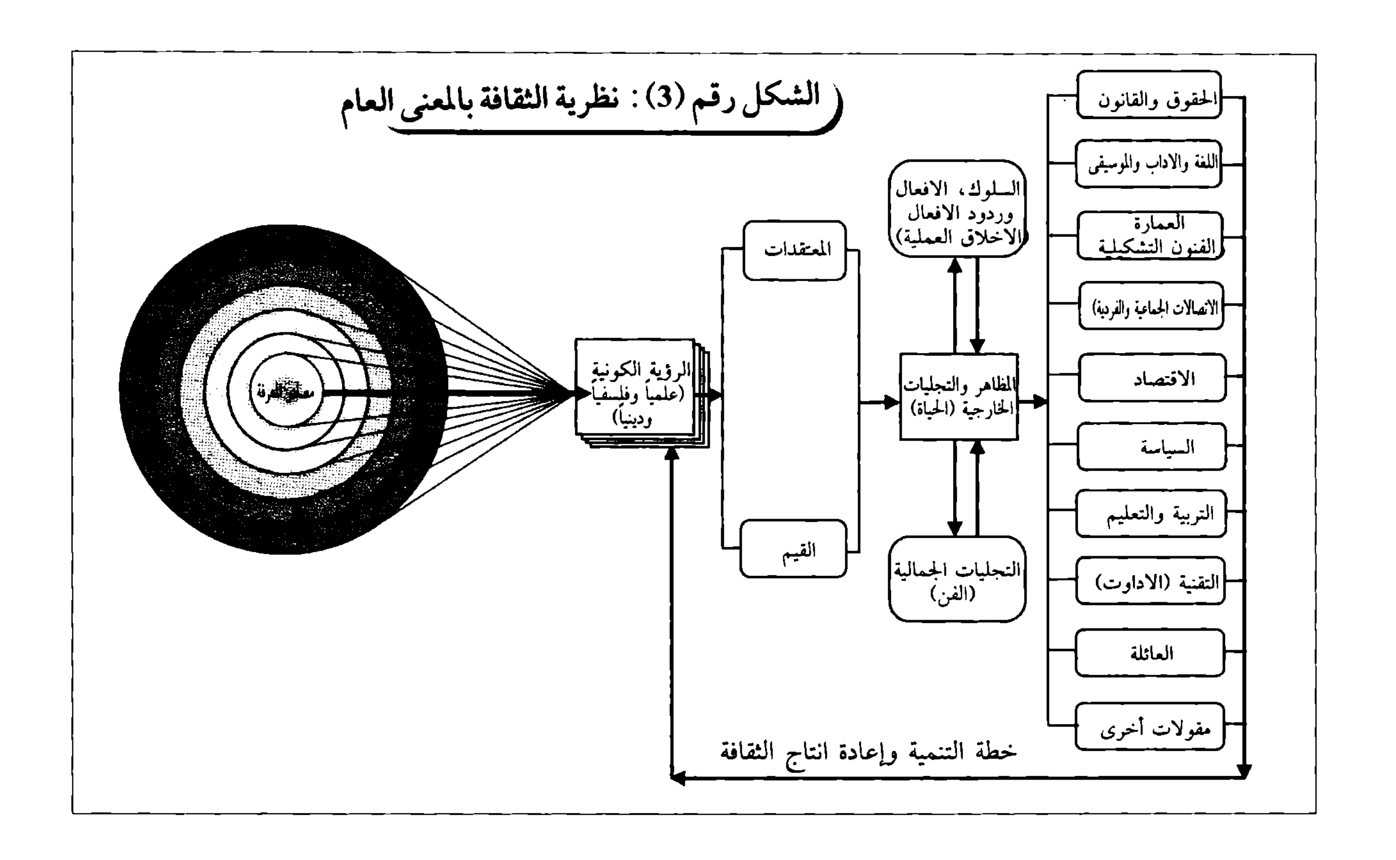
بالنظر للشكل (3) يمكن رد السبب الرئيس للتباينات الثقافية بين المجتمعات المختلفة إلى الفارق في الرؤية الكونية. والفارق في الرؤية الكونية يعزى الى:

أ: المصادر المعرفية المختلفة التي ترجع إليها كل واحدة من الثقافات لتشكيل قيمها ومعتقداتها.

ب: نمط السلوكيات والتمظهرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الخ، التي يشهدها المجتمع، وتؤثر مباشرة في الرؤية الكونية على ذلك المجتمع. وبالتالي يمكن القول باختصار، إن التحول الثقافي الظاهر مَنوطٌ بتغير في الرؤية الكونية، والرؤية الكونية تتأثر من ناحيتين: أولاً: المعسكرات المعرفية، وثانياً: التجليات والمظاهر الاجتماعية الخارجية. وسوف نتناول لاحقاً الخصائص التي يمتاز بها هذا التصور[1].

---

(1) ما ورد في هذا البحث يتعلق بمعرفة الثقافة على نحو عام يقوم على نظرية البحث متعدد الحقول العلمية (ما بين الحقول العلمية) ومن هذه الحقول علم الاجتماع، علم=



الشكل رقم (3) : نظرية الثقافة بالمعنى العام

سمات الثقافة في ضوء التعريف المقترح

السمة الأولى: الشمولية والعالمية

قلّما توجد نظرية في مضمار الإنسان والمجتمع يتسنّى سحبها على كافة المجتمعات البشرية. السمة المميزة في هذه النظرية هي إمكانية الرجوع اليها لتفسير كافة الثقافات في العالم. وبكلمة اخرى فإن محاولة تكوّن الثقافات طبقاً لهذه النظرية واحدة على مستوى العالم، ذلك لأن جميع البشر على امتداد التاريخ، ولأجل تشكيل حياتهم الفردية والاجتماعية أجابوا تلقائياً على جملة من الأسئلة المتعلقة بالمجالات المعرفية والأنطولوجية، وقضايا الأخلاق، والخير والشر، وصاغوا في ضوء هذه الاجابات معتقداتهم وقناعاتهم وقيمهم. أضف إلى ذلك أن هذه النظرية تُفصح عن أن جميع الصُعُد الاجتماعية للمجتمعات المختلفة، كالاقتصاد، والسياسة، والتربية، والتعليم، وأوقات الفراغ و. . . إلخ تتشكل بتأثير مباشر من القيم والمعتقدات التي تنتجها الرؤية الكونية للانسان. وإذن فإن مواطن الشَّبَهِ الثقافية بين البلدان الإسلامية ـ الآسيوية والمسيحية ـ الأوربية، أو مواطن الافتراق الكُلية والجزئية بينهما تُعزى بالدرجة الأولى إلى المصادر المعرفية التي تصنع رؤاهم الكونية، وتنبع بالدرجة الثانية من المعسكرات، والمتغيرات الجغرافية والتاريخية، التي تلعب تلك المصادر المعرفية أدوارها في داخلها.

بِناء على النظرية أعلاه، تتأثر الرؤية الكونية الجماعية (الثقافة) بالتراث التاريخي والعلوم البشرية والجغرافيا والمصادر المعرفية. بلدان إسلامية كباكستان وإيران لها مُجتمعات تستمد إجابات أسئلتها الكونية من القرآن والأحاديث والعقل، ولذا فهي تختلف من هذا المنظور عن

= الإنسان، علم الأديان، علم المعرفة، وإلى حد ما علم الاتصالات، لذلك سنتطرق للثقافة الدينية او المتعلق بالدين والمصادر الدينية في موضع آخر بشكل مستقل.

شعوب الهنود الحمر في أميركا والبيض المسيحيين الأميركيين والإسكيمو الروس، وتتجلي هذه الفوارق في قيمهم ومعتقداتهم وسلوكهم الاجتماعي. من جهة أخرى نظراً للمصدر الجغرافي والتاريخي المؤثر، تلاحظ فوارق ليس في الأزياء واللهجات والعمران الإيراني والباكستاني عن تلك الثقافات المذكورة وحسب، بل إن هذه الفوارق موجودة حتى في الأماكن المختلفة لتلك البلدان. بل تلاحظ الاختلافات حتى في طريقة اختيار المصادر المعرفية، لذلك تظهر على المستوى العام الثقافات المسيحية والإسلامية، وعلى مستوى أكثر تفصيلاً تتفرع تلك الثقافات الكبرى إلى ثقافات أصغر كالتسنُّن والتشيع والكثلكة والبروتستانت.

السمة الثانية، القابلية للاختبار

يرى نمط التفكير الإنساني، أن القضايا لا تتصف بالطابع العلمي والواقعي الاّ اذا كانت مُمكنة الاختبار. فالوضعيون مثلاً يعتبرون القضايا الدينية التي لا تقبل الاختبار والتجريب غير علمية، ولا يمكن مناقشتها أو إثباتها أو دحضُها، لذلك فأنهم يعلقون الحكم بشأنها. وببيان آخر، فإن الوضعيين حسب منهجهم المعرفي الذي يُمثل رؤيتهم الكونية يعتبرون المنهج الوحيد لاكتساب المعرفة والعلم هو التجربة والاستقراء والقياس العقلي، على أن ميزة هذا المنحى هو أنه ينطلق في صياغة القضايا ومعالجتها وتحليلها قبل مبادئ الرؤية الكونية وليس بعدها. لذلك حتى الوضعيون الذين يرون التجربة فقط معياراً للصدق والكذب لابد لهم وللسبب نفسه الذي جعلهم يطالبون الآخرين بتبنّي قَبْلياتهم ومصادرهم المعرفية التجريبية تماماً لتفسير القضايا الإنسانية والعالمية.. أن يُعطوا الحق لغير التجريبيين، أو الذين يستخدمون مرجعيات معرفية تجريبية، وماورائية لتفسير الإنسان والعالم.

أضف إلى ذلك أن التفسير أو الإيضاح في الفكر «الإنساني»، لا يعد علمياً إلاّ إذا كان موضوعياً[1] يقدم قانوناً واضحاً لا يقبل النقض لظواهر العالم. فمعادلة H_2O مثلاً تُوضِّح كيفية تكوّن الماء في كل انحاء العالم، ولا توجد أية حالة تدحض هذا الإيضاح أو تناقضه. لهذا يرفض «الإنسانيون» (أصحاب النظرة الإنسانية) النظريات التي تعجز عن تفسير الظواهر الاجتماعية والإنسانية والعالمية بنحو موضوعي شفاف لا يقبل النقض، باعتبارها نظريات لا تقبل الاختبار. ومع ذلك تُعد هذه النظرية ممكنة الاختبار وفق منهج الوضعيين ووفق مناهج غير التجريبيين أيضاً، لأنها تستطيع بنحو موضوعي وشفاف ومن دون أن تؤدي إلى التناقض حتى في حالة واحدة أن تفسر بدايات جميع الثقافات من ناحية، وأن تفسر من ناحية ثانية أسباب تعددها وتنوُّعها وتشابهها. وحدةُ القياس التي تقدمها هذه النظرية بطريقة تجريبية لإيضاح أسباب الاختلافات والتشابهات الثقافية، دقيقةٌ إلى درجة تتمكن من تقييم وقياس حتى أدق المسائل وأكثرها تفصيلاً.

السمة الثالثة: تقديم أدوات عالمية للإختبار والتقييم والحكم الثقافي

حينما تُطلق صفات الجيد والسيئ والراقي والمنحط و... على الثقافات، فإنها غالباً ما تتعرض للنقد والاعتراض. وهناك من يعتقد أن

(1) ليس «الموضوعي» هنا بالمعنى العامي الذي يفيد المشاهدة العينية، بل بمعنى الشيء المستقل عن ذهني وإرادتي انا العارف به، بهذا المعنى للدين واقعه الموضوعي (طبيعي وضعي) لأن له وجوده الاجتماعي والتاريخي بشكل مستقل عني أنا فاعل المعرفة والمؤمن به (بل انه في موضوعيته مستقل حتى عن وجود الرسول، إذ كانت هناك قبل الأديان الإلهية مناسك وآداب وأعراف دينية). بيد أن موضوعية هذه العمليات الإنسانية أدنى بكثير من موضوعية العالم المادي الطبيعي. لأنه في حال عدم وجود الكرة الأرضية والمجتمعات الإنسانية لما كانت هناك ديانات، بينما يعد وجود العالم من دون الانسان أمراً بديهياً، لكن تصور الإنسان من دون العالم شيء مستحيل (آشتياني).

الثقافة هي الإيجابيات والحسنات والدقائق المحببة في كل مجتمع. وثمة فريق آخر يعتبر الثقافة هي الشعر والقصة والرسم والنحت والآثار القديمة، وما إلى ذلك من عناصر. وطائفة تعزو الثقافة إلى عوامل عنصرية واقتصادية وسياسية وعسكرية راقية، فتحكم لذلك على الثقافات الأخرى بالانحطاط والتخلف، أي انها ذات منحى عنصري نفعي في أحكامها. ومع ذلك حينما يقف الإنسان موقف الحكم الثقافي، لن يجد في متناول يده أي معيار شفاف وواضح يُعينه على إصدار أحكامه حول الثقافات بروح موضوعية جلية بعيدة عن أي تحيّز. الميزة الأخرى في هذه النظرية، هي انها تجعل الحكم الثقافي سهلاً وموضوعياً وواضحاً. فحين تُفهم الثقافة بوصفها رُؤية عالمية جماعية، عندئذ يتاح للمقيمين الثقافيين عبر التركيز على تقييم واختبار المصادر المعرفية ونقدهم للإجابات التى تقدمها الثقافة على الأسئلة الرئيسة في الرؤية الكونية، أن يُدافعوا بمنأى عن أي تحيّز، عن الثقافة التي تتفوق على غيرها من الثقافات من حيث أحقيتها، وشرعيتها، وقدرات رؤيتها الكونية الصانعة للثقافة. بكلام آخر، معيار الرقي، وعدم الرقي في هذه النظرية، غير محدد سلفاً، إلاّ أن هناك أداة فيها تُسمي الرؤية الكونية التي تُمكِّن الإنسان، عبر الحوار الثقافي أن يشرح التحديات، والآفات، والإمكانيات ونقاط القوة في الثقافات المختلفة، ويعمل على تلافي النواقص والحركة عن طريق النقد والحوار العلمي، وصولاً لأزدهار وتجلي الثقافة العالمية المتسامية. بعبارة أخرى، تُوافق هذه النظرية التفسير السوسيولوجي القائل: إن لكل مجتمع ثقافته، إلاّ أنها تُعارض الرؤية السوسيولوجية التي تعتبر أصالة الثقافات مقولة نسبية ولا تشجع على الحكم الثقافي. وبالتالي فإن هذه النظرية وبخلاف النظرية السوسيولوجية التي ترفض وجود ثقافات جيدة وأخرى سيئة، أو ثقافات راقية وأخرى متهافتة، تُعِد الأرضية اللازمة للحكم الثقافي من دون أي تحيّز لثقافة بعينها، بحيث يتمكن الأفراد بسهولة عبر دراسة المصادر

المعرفية للثقافات، من تشخيص أي الثقافات راقية، وأيُّها يعاني التخلف.

السمة الرابعة: القُدرة علي التخمين

السمة المهمة الأخرى لهذه النظرية هي قُدرتها الكبيرة على التنبؤ والتخمين المستقبلي. فالعناصر والعلاقات التي تسود البنية العامة للنظرية بالشكل الذي يُمهد الأسباب لمعرفة المستقبل الثقافي أو تخمينه. في ضوء هذه النظرية، كلما تقدمت البشرية إلى الأمام كلما تضاعفت معارفها ووعيها الجماعي، واصطبغت ممارساتها وسلوكياتها بألوان التسامي والرقي. وفي هذا السياق ستتجه المعتقدات والقيم نحو مسالك أكثر رُقياً بالمقارنة مع الأجيال الماضية بمنأى عن الخرافات والأوهام. والمؤسسات الاجتماعية ستكون انعكاساً للقيم والمُعتقدات المعبِّرة عن مصالح وأذواق عدد كبير من أفراد المجتمع، وقلَّما ستكون هناك مؤسسة بوسعها مواصلة حياتها من دون مُراعاة أولويات المجتمع ومطاليبه. وربما الذي دفع حتى مُجرمي الحرب والحكام المستبدين، الذين ما فتئوا يستضعفون المجتمعات والشعوب ويستعمرونها من أجل تعزيز قدراتهم ومضاعفة ثرواتهم إلى التشبث هذه الأيام بشعارات من قبيل حقوق الإنسان لتبرير ممارساتهم ونواياهم. لذلك ينبغي التفاؤل بمستقبل الإنسانية على العموم. فالعالم يسير نحو معرفة متسامية[1]. وبالطبع فإن المظالم والاستبداد والنهب والدمار والفقر والجريمة، مظاهر ستنحسر عن بعض مناطق العالم في بداية المطاف مع ارتفاع مستوى المعرفة العالمية المتسامية عند الإنسان، ثم تمتد أمواج تطهير السلبيات هذه لتستغرق كافة المجتمعات البشرية. والسبب هو أن بعض أصحاب

(1) يختلف هذا المنحى عن أطروحات العلمية والعقلنة والمادية لدى ماركس إلى ماكس فيبر (أشتياني).

السلطة والثروة وكرد فعل حيال تنامي المعرفة الجماعية للبشر، سيعمدون إلى استخدام الخداع والأساليب الحديثة لاستعباد الناس واستضعاف الشعوب، وبالتالي فانهم سيخفضون من سرعة تيار الإصلاحات العالمية. لكنهم بالتالي سينصاعون لإرادة مجتمعات تراكمت فيها المعارف المتسامية.

مصادر الفصل الثالث

أ) المصادر الفارسية

1 ـ آريان بور، ح، (1976) أرضية علم الاجتماعي، الشركة التساهمية للكتب الجيبية بالتعاون مع مؤسسة فرانكلين للنشر.

2 ـ انطوني، غيدنز، (1998) تبعات الحداثة، ترجمة محسن ثلاثي، طهران، دار (مركز).

3 ـ بشيرية، حسيني، (2000) نظريات الثقافة في القرن العشرين، طهران، مؤسسة (آينده بويان) الثقافية.

4 ـ توسلي، غلام عباس، (2001م) نظريات علم الاجتماع، طهران، مؤسسة دراسة وتدوين كتب العلوم الإنسانية للجامعات (سمت).

5 ـ ترياندس، س، (1999) الثقافة والسلوك الاجتماعي، ترجمة نصرت فتحي، رسانش.

6 ـ كارل ماركس (1874) بؤس الفلسفة.

7 ـ مدبور، محمد، مسار التفكير المعاصر.

ب) المصادر الاجنبية

8 - Althusser:(1977): For Marx: London. New Left Books.

9 - Althusser & Balibar (1979): Reading Capital: London, Verso.

10 - Arnold Matthew (1960): Culture and Anarchy: London, Chatto and Widus.

11 - Asimov, Isaac (1981): Asimov on Science Fiction. New York: Avon.

12 - Baumann, Gerd (ED) (1968): The Written Word: Literacy in Transition. Oxford: Oxford University Press.

13 - Benthall, Jonathan (1976): The Body Electric: Patterns of Western Industrial Culture. London. Thames & Hudson.

14 - Bhabha, H (1994): The Location of Culture. London: Routledge.

15 - Buchanan, R. A. (1994): The Power of the Machine. Harmondsworth: Penguin.

16 - Chandler, Daniel (1994a): 'Imagining Futures, Dramatizing Fears: The Portrayal of Technology in Literature and Film' [WWW document] URL http://www.aber.ac.uk/ media/ Documents/SF/sf.html

17 - Chandler, Daniel (1994b): 'Biases of the Ear and Eye: «Great Divide» Theories, Phonocentrism, Graphocentrism & Logocentrism' [WWW document] URL http://www.aber.ac. uk/ media/Documents/ litoral/ litoral.html

18 - Chandler, Daniel (1996): 'Engagement with Media: Shaping and Being Shaped' [WWW document] URL http// :www.aber.ac.uk/media/Documents/short/determ.html; also in Computer-Mediated Communication Magazine, February 1996.

19 - Clanchy, Michael T (1979): From Memory to Written Record. Cambridge, MA: Harvard University Press.

20 - Cross, Nigel, David Elliott & Robin Roy (Eds.) (1974): Man-Made Futures: Readings in Society, Technology and Design. London: Hutchinson.

21 - Dubos, Rene (1970): So Human an Animal. London: Hart-Davis.

22 - Eisenstein, Elizabeth L (1980): The Printing Press as an Agent of Change Cambridge: Cambridge University Press.

23 - Ellul, Jacques (1964): The Technological Society. New York: Vintage.

24 - Ellul, Jacques (1990): The Technological Bluff. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

25 - Finnegan, Ruth (1975): 'Communication and Technology'.

Unit 8 of the Open University Correspondence Course, Making Sense of Society, Block 3, Communication. Milton Keynes: Open University Press.

26 - Finnegan, Ruth, Graeme Salaman & Kenneth Thompson (Eds): (1987): Information Technology: Social Issues. London: Hodder & Stoughton/Open University.

27 - Finnegan, Ruth (1988): Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication Oxford: Basil Blackwell.

28 - Gall, John (1979): Systemantics: How Systems Work and Especially How They Fail. London: Fontana.

29 - Goody, Jack (Ed.) (1968): Literacy in Traditional Societies. Cambridge: Cambridge University Press.

30 - Graff, Harvey J. (1987): The Labyrinths of Literacy: Reflections on Literacy Past and Present. London: Falmer Press.

31 - Hall, Edward T. 1966): The Hidden Dimension: Man's Use of Space in Public and Private. London: Bodley Head.

32 - Heidegger, Martin (1977): The Question Concerning Technology and Other Essays (trans. William Lovitt.) New York: Harper & Row.

33 - Hoggart, Richard (1990): The Uses of Literacy: PenguinIhde, Don (1979): Technics and Praxis (Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. 24). Dordrecht: Reidel.

34 - Innis, Harold (1951): The Bias of Communication. Toronto: University of Toronto Press.

35 - Jennings, Paul (1960): 'Report on Resistentialism'. In Dwight Macdonald (Ed.): Parodies. London: Faber.

36 - Jones, Barry (1990): Sleepers, Wake! Technology and the Future of Work. Melbourne: Oxford University Press.

37 - Large, Peter (1980): The Micro Revolution. London: Fontana.

38 - Lawrence, Bruce (1990): Defenders of God, The Fundamentalist Revolution Against the Modern Age: London: I.B. >TOURIS.

39 - Leavis, F.R. & Denys Thompson (1977): Culture and Environment: West Port: Greenwood Press.

40 - MacKenzie, Donald & Judy Wajcman (Eds.) (1985): The Social Shaping of Technology: How the Refrigerator Got its Hum. Milton Keynes: Open University Press.

41 - Mander, Jerry (1978): Four Arguments for the Elimination of Television. New York: Morrow.

42 - McLuhan, Marshall (1962): The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man. London: Routledge & Kegan Paul.

43 - McLuhan, Marshall (1964): Understanding Media: The Extensions of Man. New York: Mentor.

44 - McLuhan, Marshall (1969): Counterblast. London: Rapp & Whiting.

45 - McLuhan, Marshall & Quentin Fiore (1967): The Medium is the Massage. New York: Bantam.

46 - McLuhan, Marshall & Wilfred Watson (1970): From Cliche to Archetype. New York: Viking Press.

47 - Melman, Seymour (1972): 'The Myth of Autonomous Technology'. In Cross et al (1974), op. cit.

48 - Mowshowitz, Abbe (1976): The Conquest of Will: Information Processing in Human Affairs. Reading, MA: Addison-Wesley.

49 - Mumford, Lewis (1971): The Pentagon of Power. London: Secker & Warburg.

50 - Ong, Walter (1986): 'Writing is a Technology that Restructures Thought'. In Gerd Baumann (Ed.), op. cit.

51 - Ortegay Gasset, Jose (1932): The Revolt of the Masses: New York, w.w.Norton.

52 - O'Sullivan, Tim, John Hartley, Danny Saunders & John Fiske (1983): Key Concepts in Communication. London: Methuen.

53 - Ozbekhan, Hasan (1968): 'The Triumph of Technology - «Can» implies «Ought»'. In Cross et al. (1974), op. cit.

54 - Pacey, Arnold (1983): The Culture of Technology. Oxford: Basil Blackwell.

55 - Postman, Neil (1979): Teaching as a Conserving Activity. New York: Dell.

56 - Postman, Neil (1983): The Disappearance of Childhood. London: W H Allen.

57 - Postman, Neil (1993): Technopoly: The Surrender of Culture to Technology. New York: Vintage.

58 - Potter, David & Philip Sarre (Eds.): Dimensions of Society: A Reader. London: University of London Press/Open University Press.

59 - Pursell, Carroll (1994): White Heat. London: BBC.

60 - Robins, Kevin & Frank Webster (1989): The Technical Fix: Education, Computers and Industry. London: Macmillan.

61 - Said. W. Edward (1985): Orientalism. Penguin Books.

62 - Said. W. Edward (1933): Culture and Imperialism: London. Chatto and Widus.

63 - Shallis, Michael (1984): The Silicon Idol: The Micro Revolution and its Social Implications. Oxford: Oxford University Press.

64 - Stearn, Gerald E. (Ed.) (1986): McLuhan Hot & Cool. Harmondsworth: Penguin.

65 - Street, Brian V. (1984): Literacy in Theory and Practice. Cambridge: Cambridge University Press.

66 - Toffler, Alvin (1983): Previews and Premises. London: Pan.

67 - Weizenbaum, Joseph (1976): Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation. San Francisco, CA: W. H. Freeman.

68 - White, Leslie A. (1949): The Science of Culture: A Study of Man and Civilization. New York: Grove Press.

69 - White, Lynn Jr. (1978): Medieval Technology and Social Change. New York: Oxford University Press.

70 - Williams, Raymond (1981a): Keywords: A Vocabulary of Culture and Society. London: Fontana.

71 - Williams, Raymond (Ed.) (1990): Television: Technology and Cultural Form (2nd edn.). London: Routledge.

72 - Winner, Langdon (1977): Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought. Cambridge, MA: MIT Press.

الفصل الرابع

دراسة جديدة للثقافة وعناصرها ومميزاتها

سلَّطنا الأضواء في الفصلين الأول والثاني على المسار المفاهيمي والتاريخي للثقافة والتعريفات المهمة التي صيغت لها.

وفي الفصل الثالث أشرنا إلى النظريات المختلفة التي أطلقت حول الثقافة مضافةً إلى الرؤى التي طرحتها مدارس فكرية شتى بشأن الإنسان والمجتمع، وأخيراً قدمنا رؤيتنا الجديدة حول آلية تشكيل الثقافة وانبثاقها. وفي هذا الفصل سوف نُناقش عناصر الثقافة ومكوناتها في ضوء الرؤية الجديدة المطروحة في الفصل الثالث. والواقع أن الفصل الحالي يتوخى الاجابة عن الاسئلة الثلاثة التالية:

1 ـ ما هي العناصر والأجزاء الرئيسية في الثقافة؟

2 ـ ما هي العناصر التي تشملها مستويات (طبقات) الثقافة المختلفة، وما هي طبيعة العلاقة بينها؟

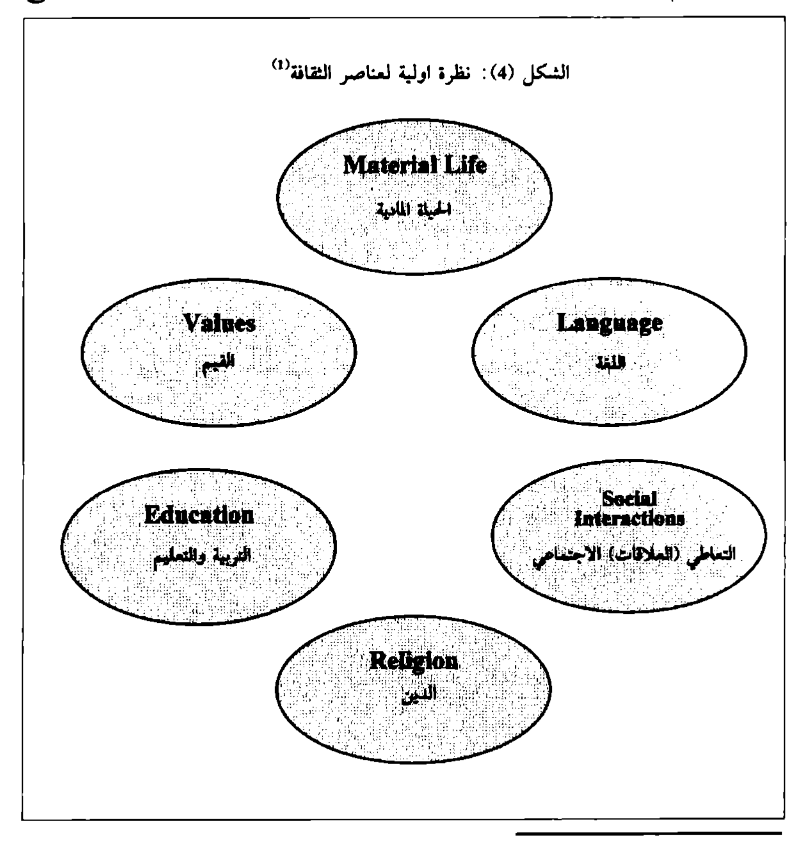
3 ـ ما هي معاني المفردات المفتاحية في الثقافة بالنظر للرؤية الجديدة المشار إليها.

عناصر الثقافة ومكوناتها

ثمَّة آراء متنوعة عالجت العناصر المكونة للثقافة. وطبقاً للدراسة

التمهيدية التي قدمناها بخصوص أجزاء الثقافة وعناصرها المكونة لها، خلصنا إلى أن الثقافة تشمل: الحياة المادية، والدين، واللغة، والقيم، والتربية والتعليم، والعلاقات الاجتماعية. مع إن الثقافة في هذا التقسيم تحتوي على عناصر مادية ومعنوية مختلفة، بيد أن المؤسسات الاجتماعية المهمة لم تُولِها مايناسبها من الأهمية الأولوية. أضف إلى ذلك أن نوع العلاقة بين عناصر الثقافة تَمَّ تجاهله أو تناسبه أيضاً. يعرض الشكل رقم (4) نموذجاً مبسطاً لعناصر الثقافة وأجزائها المكونة لها. ومع

الشكل (4): نظرة اولية لعناصر الثقافة[1]

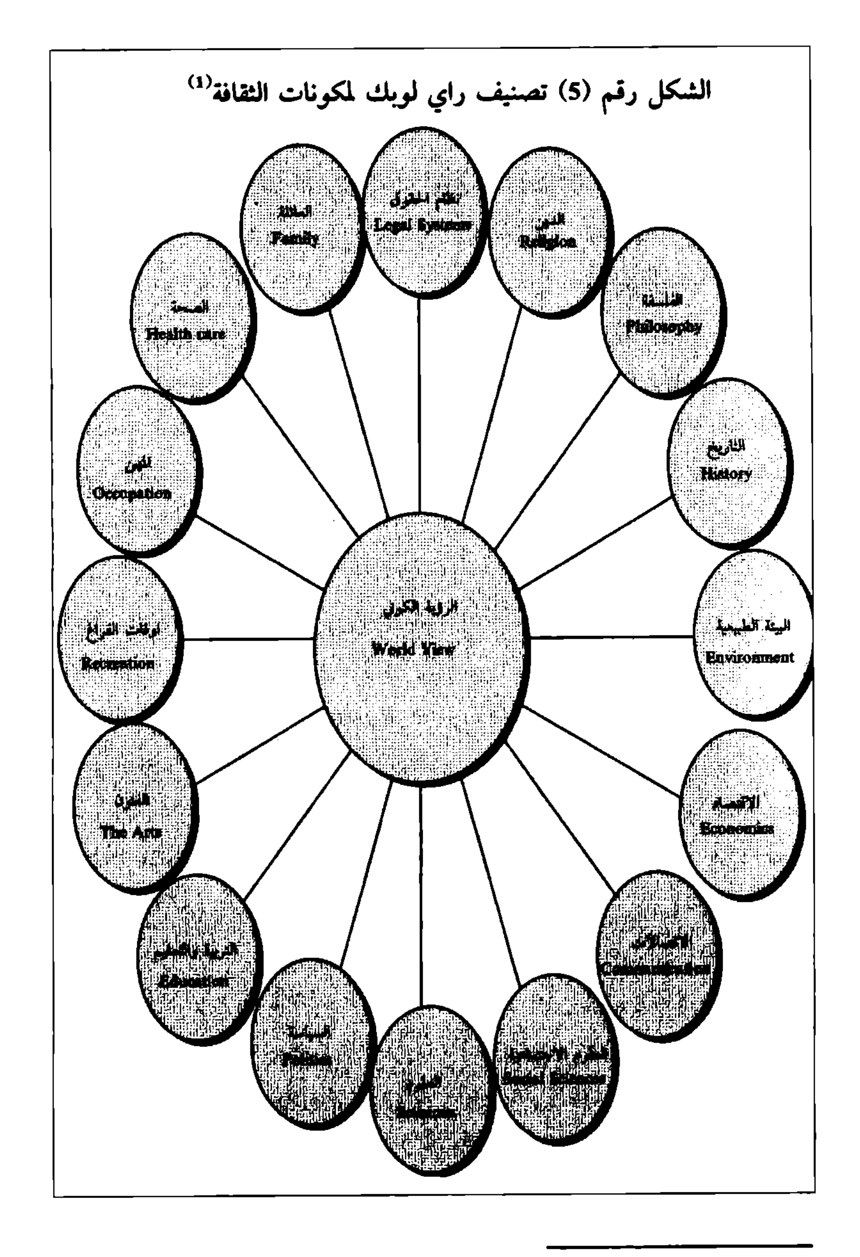


(1) J. Paul Penington, Culture Compnents, 2000.

ذلك سارت الدراسات اللاحقة باتجاه التشخيص المتكامل لمكونات الثقافة، من دون أن تشير إلى الوشائج الطبيعية بين هذه المكونات. وقدّم راي لوبك[1] بعد ذلك تقسيماً آخر حول العناصر المكونة للثقافة فصنفها إلى 17 طبقة. وكما يظهر في الشكل (5) فإن الميزة المهمة لهذا التقسيم أنه يجعل الرؤية الكونية في المركز أو القلب من الظاهرة الثقافية.

وعمد فيما بعد إلى تصنيف وتبويب العناصر الثقافية وفق منحى أكثر انسجاماً وتنظيماً. في هذا التقسيم المنطلق من توجه أشمل لمقولة الثقافة تتوزع العناصر المكونة للثقافة إلى ثلاث طبقات أو ثلاثة مستويات. تشمل الطبقة المركزية الرؤية الكونية التي تعد كما في نموذج راي لوبك القلب النابض للثقافة. وفي الطبقة الثانية هناك القيم والمعتقدات التي تشمل اللغة، والعلاقات، والعمارة والسكن، والادوات، والحقوق والقوانين، والمأكولات، والأزياء والثياب وسائر العناصر المادية. الثقافة في هذا النموذج مادية وروحية في نفس الآن. وكلما تحركنا من طبقاتها الخارجية نحو الطبقات الداخلية يتكرس الطابع المعنوي والذهني للثقافة أكثر فأكثر، وكلما توجهنا من طبقاتها الداخلية إلى طبقاتها الخارجية ازدادت الثقافة ماديةً. في هذا النموذج أيضاً تتكوَّن الثقافة من جميع العناصر، وتُؤدي درجة تأثير كل واحد من المكونات على الأخرى إلى إنتاج وإعادة انتاج ثقافي. لقد أثبتت تجاربُ العقدين المنصرمين أن الثورة في عصر الاتصالات أثَّرت بشكل اكبر على سائر الثقافات والرؤى الكونية. والمتوقع اليوم أن أية رؤية كونية تتَّسم بغنى أعظم من الناحية الكمية والنوعية ستتحول إلى خطاب سائد على مستوى الرؤى الكونية. ويمكن ملاحظة هذا التقسيم في الشكل (6) حيث تظهر العلاقة بين الرؤية الكونية والعناصر المختلفة التي تصنع الثقافة، وتستقر الرؤية

(1) Rey Lubeck.

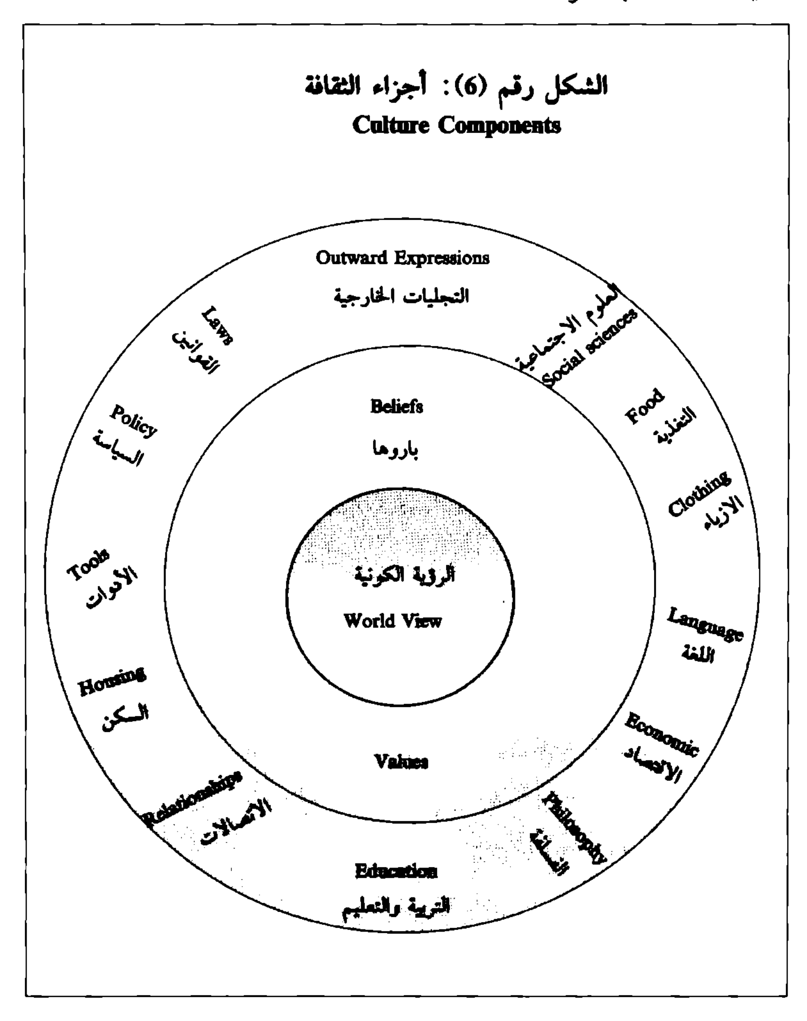


الشكل رقم (5) تصنيف راي لوبك لمكونات الثقافة[1]
العائلة
Family
Legal Systems
الدين
Religion
الفلسفة
Philosophy
الصحة
Health care
التاريخ
History
Occupation
الرؤية الكونية
World View
أوقات الفراغ
Recreation
البيئة الطبيعية
Environment
الفنون
The Arts
الاقتصاد
Economics
Education

---

(1) Ibid.

الكونية في مركز الثقافة بينما تصنع إجاباتها عن الأسئلة المختلفة القيم والمعتقدات الذهنية التي تؤسس للعناصر الخارجية في المجتمع ضمن إطار الطبقة الثالثة. ومع ذلك لم يعرض هذا النموذج ملابسات انبثاق الرؤية الكونية في نقطة البداية وهذا ما تسبب في وجود مواطن غموض عديدة أحاطت بظاهرة الثقافة.



الشكل رقم (6): أجزاء الثقافة
Culture Components

النظرية الجديدة التي عرضناها في نهاية الفصل الثالث اهتمت بالعناصر والأجزاء المُكوَّنة للثقافة بنحو أعمق. و تمثل الرؤية الكونية في هذه النظرية مركز الثقافة أو غرفة قيادتها. لكن الرؤية الكونية لا تَظهرُ من لا شيء إنما تتأثر بأجزاء وعناصر لكل منها دور أكيد في تشكيل الرؤية الكونية والثقافية داخل المجتمع. العقل، والتاريخ، والبيئة الاجتماعية والجغرافية، والقوى الطبيعية والاجتماعية وفوق الإنسانية، كُلها في هذه النظرية مصادر اختار منها الإنسان على مر التاريخ مواده الإنشائية التي شَيَّد بها رُؤيته الكونية. وبالطبع فإن بعض هذه المصادر، كالظروف الاقليمية، والوراثية، والماورائية، خارجة عن إرادة الإنسان، لذلك نرى أن المجتمعات، ذات الظروف الوراثية والاقليمية والوراثية والماورائية خارجة عن إرادة الإنسان، لذلك نرى أن المجتمعات ذات الظروف الوراثية والاقليمية المتقاربة تصدر عنها ردود أفعال مُتشابهة فيما يتعلق ببعض التصورات والسلوكيات ذات الصلة بتلك المتغيرات. فمثلاً تتنوع العمارة والأبنية والأزياء في الظروف الإقليمية المختلفة. وحتى لهجات الشعوب قبل تطور تقنيات الاتصالات والإعلام كانت خاضعة لمتغيرات الجغرافيا. ومع ذلك تبقى القيم والمعتقدات الأساسية في أي مجتمع، وهي الأساس في صياغة المؤسسات الاجتماعية (الاقتصاد، السياسة، التربية والتعليم، وب) خاضعةً لتأثير الاجزاء الإرادية غير الإجبارية. وكما سنُشير لاحقاً عند الحديث حول أدبيات الرؤية الكونية، فإن المساحات الرئيسة لكل رؤية كونية تشمل علم المعرفة (الصدق والكذب)، وعلم الوجود (الأُنطولوجيا) والرؤية المستقبلية، وعلم السلوك أو الخير والشر (القيم). في كل واحدة من هذه المساحات تُطرح استفهامات أساسية على نحو مشترك بين جميع البشر. من ناحية أخرى يختار البشر مصادر معينة بكامل حريتهم للإجابة عن هذه الأسئلة والاستفهامات، بحيث تظهر سنخية (أرومة) وانسجاماً تاماً بين مصادرهم التي يختارونها، وبين طبيعة الاجابات التي يتوصلون اليها. فاليونانيون

القدماء استمدوا إجاباتهم من آلهتهم المتعددة ومنها زيوس. وبعد ذلك أضحى المسيح وروح القدس المصادر الوحيدة التي تجيب عن أسئلتهم. ولكن خلال فترة غير بعيدة أعرض أبناء الرومان واليونانيين عن القساوسة الذين نصّبوا انفسهم نواباً لله ومتحدثين رسميين باسمه، واختاروا العقل مصدراً متفرداً للمعرفة. إن الاخطاء والزلاّت التي ارتكبها الإنسان في اختيار مصادره المعرفية، جرَّ عليه الكثير من المشاكل والصعوبات على امتداد التاريخ. لذا حفل التاريخ الثقافي للإنسانية بتحديات وعقبات معرفية غير منقطعة. ولابد في طور لاحق منَّ التطرق بشكل مفصل لماهية أسئلة الرُّؤية الكونية وملابساتها، ومن ثم دراسة دور وعلاقة الرؤية الكونية ببعض العناصر والمساحات الاجتماعية المهمة حتى تتمهد الأرضية اللازمة للولوج في خصائص الثقافة المبنيّة على النظرية الجديدة[1].

الرؤية الكونية بوصفها غرفة قيادة الثقافة[2]

الرؤية الكونية هي النواة المركزية وغرفة قيادة (عمليات) أية ثقافة من الثقافات. في اطار تعريف الرؤية الكونية في المجتمعات والثقافات المختلفة، ثمة وحدة أو قواسم مشتركة من ناحية، وثمة تعددية أو كثرة من ناحية ثانية. وحدة الرؤى الكونية تكمن في أنها جميعاً يجب أن تجيب عن سلسلة من الاسئلة المتشابهة، الاّ أن تنوع هذه الاجابات واختلافها هو الذي ينتج كثرة الرؤى الكونية، ويفرز بالتالي تنوع الثقافات. إذن يمكن القول من ناحية أن هناك رؤى كونية بعدد النفوس البشرية، ويمكن القول من ناحية ثانية أن كافة افراد البشر سعوا طوال

---

(1) راجع: فانك، كن، مجموعة مقالات ماهية الرؤية الكونية، ترجمة سياوش نادري فارساني، أرشيف دار (عرش بجوه).

(2) راجع بحث فيور حول الرؤية الكونية في هذا الكتاب.

التاريخ للإجابة عن أسئلة متشابهة. بعبارة أخرى إن مصدر الأسئلة الخاصة بالرؤية الكونية واحدٌ في جميع الثقافات[1]، وقبل الخوض في خصائص الثقافة، نتطرق فيما يلي للسمات العامة المهمة في الرؤى الكونية.

السمة الأولى: الرؤية الكونية لها تصوُّرها ونموذجها للعالم[2]

على الرؤية الكونية أن تمنح الأفراد القُدرة على الفهم والإدراك، فيُصبحون بفضلها قادرين على وعي كيفية الأنشطة[3] وتشكيل بنية العالم والتاريخ والمجتمع. والرؤية الكونية هنا تشمل عُموم[4] ومجموع العناصر العالمية كالحياة، والمجتمع، والعالم الفيزيائي، والذهن والقوى الماورائية. ونحن كبشر نُعد من العناصر المهمة في هذا العالم[5]، لذلك كان من الأسئلة التي يتحتم على أية رؤية كونية الاجابة عنها السؤال القائل «من هو الإنسان؟».

السمة الثانية: تفسير[6] الظواهر العالمية

العنصر الثاني في أية رؤية كونية هو قدرتها على الإيضاح والتفسير.

---

(1) يقول حافظ الشيرازي: أعذر الناس على حروب الاثنين وسبعين فرقة، فقد سلكوا طريق الأساطير لأنهم لم يروا الحقيقة.

(2) A Model of the World.

(3) Functions.

(4) Totality.

(5) طبعاً يعتقد بعض الماديين أن وجود العالم من دون الانسان شيء بديهي، أما وجود الإنسان بدون العالم فأمر محال والبشر أحد الموجودات على الكرة الأرضيةوهي كوكب في المنظومة الشمسية التي تعد واحدة من ملايين المنظومات في مجرتنا. ومجرتنا بدورها جزء صغير جداً من أنظمة (نبولار) والعالم بتشكل من مليارات من هذه الأنظمة. إذن فالبشرية ذرة تافهة جداً في العالم اللامتناهي

(6) Explanation.

وبكلمة ثانية فإن كل رؤية عالمية عليها الاجابة عن أسئلة أساسية من قبيل «لماذا العالم على هذا النحو؟» و«ما هو مصدرُ العالم؟» و«ما هو أصلُ الإنسان؟» و . . . الخ. ويُعدُّ هذا الجانب أهم الجوانب والأجزاء في أية رؤية كونية. فإذا أمكن تفسير الظواهر وتبْيان أسبابها عندئذ يمكن التوفر علي فهم أفضل لفاعليات هذه الظواهر وأنشطتها، بل إنَّ تفسير الظواهر يُمكِّنُنا من استيعاب مسارها التكاملي بصورة أفضل.

السمة الثالثة: الرؤية الكونية والنظرة المستقبلية[1]

التكهُّن بالمستقبل هو العنصر المفترض الثالث من عناصر الرُّؤية الكونية المؤسِّسة للثقافة. كل رؤية كونية ينبغي أن تجيب عن السؤال «إلى أين نذهب؟». وبتعبير آخر على الرؤية الكونية أن توفر الإجابات الوافية بشأن غايات الإنسان والغايات النهائية من تطوره وتقدمه، وكذلك عن بدايته وأصوله الأولى. هنا يواجه الإنسان خيارات، ويُكابد هموم الاختيار: أيُّها يختار وأيها يترك؟ وعندها يخمِّن الإنسان المستقبل في ضوء حقائق الماضي. فمثلاً كان من خصائص الرؤية الكونية العلمية، إمكانية تخمين إستحقاقات النتائج التقنية فيها، أما اليوم فيجد الإنسان نفسه عاجزاً امام التبعات والاستحقاقات اللاَّ إرادية وغير المتوقعة للتقنية، لذلك وصلت الرؤية الكونية للانسان إلى طريق مسدود في هذا المضمار. وببيان آخر: في الرؤية الكونية العلمية كان المتوقع أن يرسم الإنسان الأهداف، والتقنية والصناعة هما ذراعا العلم اللذان يُفترض أن يستخدما لتحقيق تلك الإهداف، أما اليوم فالتقنية هي التي ترسُم الأهداف للإنسان، ويبدو أن الإنسان في المستقبل سيتحول إلى عبد ذليل «للروبوت»، الاّ اذا أدخل بعض التغييرات على رُؤيته الكونية. والواقع أنَّ انبثاق الثقافات العبثية والعدمية إنما هو ردود فعل إزاء هذا السؤال.

---

(1) Futurelogy

السمة الرابعة: الرؤية الكونية وأصالة القيم (الخير والشر)[1]

تمثل القيم احد الاركان الرئيسية في اية رؤية كونية أو ثقافية. فدور القيم دور حاسم في الاجابة عن السؤال: ما هو الخير وما هو الشر؟[2] ان نظرية القيم تكشف النقاب عن العنصر الرابع أو السمة الرابعة من سمات الرؤية الكونية. وتشمل القيم المنظومة الاخلاقية أو الاخلاق. والأخلاق[3] ليست سوى قواعد منظمة تُعنى بالينبغيَّات (الواجبات) السلوكية. أضف إلى ذلك أن الإنسان يرسُم أهدافه وطرق الوصول لهذه الأهداف بأخذ القيم بنظر الاعتبار. وإذن، تكتسب القيم دوراً حاسماً عند الإجابة عن السؤال «لماذا ومن أجل ماذا؟» وتمد يدُ العون للإنسان في وعي المعنى الحقيقي للحياة.

السمة الخامسة: الاشتمال على نظرية في العمل[4]

السمة الأخرى للرؤية الكونية المؤسسة للثقافة، هي أنها يجب أن تشتمل على نظرية عمل[5] (براكسيولوجي[6])، إذ ينبغي للرؤية الكونية الإجابة عن السؤال «كيف ينبغي لنا أن نعمل؟[7]» ويجب عليها أيضاً مساعدة الافراد في التخطيط واتخاذ التدابير المجدية لحل مشكلاتهم العملية[8]. في المرحلة السابقة ساعدت الرؤية الكونية الإنسان على

---

(1) Values (Axiology).

(2) What is Good & What is Evil?

(3) Ethics.

(4) Action.

(5) Theory of Action.

(6) Praxiology

(7) البعض يتحسس طبعاً من مفردة براكسيولوجي ويذهب إلى أنها تشير إلى فكرة ماركسية ولا تتحد أبداً بقضية «كيف يجب أن نعمل؟» وهذا تصور براغماتي (بيرسن جيميس، ديوي ومفكرون آخرون) آميركي، وثمة فارق كبير بين البراكسيولوجي والبراغماتية).

(8) Practical Problems.

معرفة الهدف وماهية الهدف، وتُساعده في هذه المرحلة فيما يتصل بكيفية بلوغ هذه الأهداف.

السمة السادسة: الإرتكاز على علم معرفة

غالباً ما ترتكز المشاريع والخطط المرسومة على أساس المعرفة والمعلومات (النماذج والنظريات) في عرضها للظواهر المختلفة موضوع الدرس. وبالتالي من المهم معرفة كيفية انتاج نماذج موثوقة. الوعي والتعلّم[1] عُنصر آخر من العناصر الأساسية في الرؤية الكونية، ويعادُل العنصر الذي يُسمَّى في الفلسفة «علم المعرفة» أو «نظرية المعرفة»[2]. تساعدنا المعرفة على التمييز بين النظريات المتينة والنظريات الهشَّة. لذلك يجب على المعرفة أن تجيب عن السؤال التقليدي في الفلسفة «ما هو الصدق، وما هو الكذب؟»

السمة السابعة: التوفر على كُتل البناء[3]

النقطة الأخيرة في الرؤية الكونية والثقافة، ليست الإجابة عن الأسئلة الأساسية، وإنما استحضار حقيقة أنه مامن رُؤية كونية يمكن ان تشاد من دون أحجارها، أو بلوكاتها، أو كُتَلها المُكوِّنة لها. وبالإمكان رصدُ هذه الكتل الصانعة (المشيدة) في القيم، والخطوط التوجيهية، والمفاهيم، والنماذج، والنظريات المتوفرة وحسب، وهي موزَّعة طبعاً في الأيديولوجيات، وفروع العلم والمعرفة المختلفة. العنصر السابع في كل رؤية كونية عبارة عن أجزاء تلك الرؤية الكونية في نقطة البداية[4] (النماذج، النظرية، وب) وعليه تُعد كل رؤية كونية نظاماً يسيطر على

---

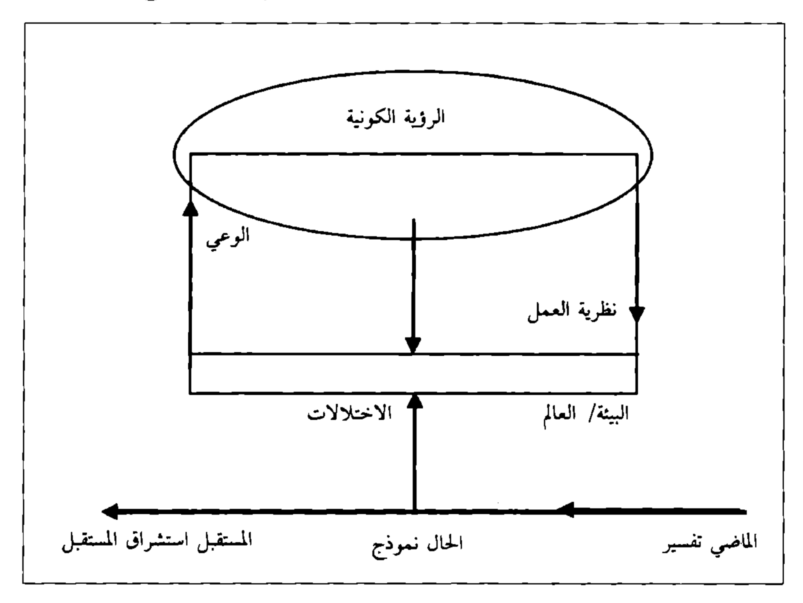
(1) Knowledge Acquisition.

(2) Epistemology

(3) Buildind Blocks

(4) Refer to Sam Weaver Site

الفرد، ولها نموذجها الذي يجيب عن الأسئلة الأساسية لكل فرد حيال الظواهر واستحقاقاتها وتبعاتها على البيئة المحيطة. اما المميز الأساس بين الثقافة الدينية والثقافات المادية، فيكمن في أن الأخيرة هي التي تفتقر للكتل الصانعة كمصادر الوحي. والنتيجة هي أن المحاور الأساسية الثلاثة في الفلسفة: الانطولوجيا أو الميتافيزيقا، علم الاخلاق، وعلم المعرفة تشكل أساس الرؤية الكونية لكل فرد ولكل ثقافة في أي مجتمع[1].



الثقافة، مصادرها وكتلها (حجر أساس) الصانعة لها

1 ـ الدين كتلة (حجر أساس) صانعة أم حصيلة للرؤية الكونية الجماعية (ثقافة)؟

يعتقدُ كثير من أصحاب الاختصاص أن جميع أديان العالم تتوفر

(1) Heylighen [pespmc 1. vub.ac.be/worldview.html]

على عُنصرين مهمين. الأول هو أن الدين الحق له نظامه الأخلاقي[1]، والثاني هو أنَّ الدين له رؤيته وتفسيره للمنابت والأصول الاولى[2]، الهدف من تفسير المنابت من قبل الدين الإجابة عن السؤال: كيف وجد العالم (الأرض والمنظومة الشمسية و...)، والأخلاق عبارة عن التعاليم والقواعد المنظمة المهمة والأساسية (نظام الاصول والقواعد)[3] التي يوجّه الافراد حياتهم وفقاً لها.

إذاً، دين أي انسان يوضح له قبل كل شئ مفهوم الحقيقة[4]، بمعنى أنَّ الدين يُحدد موقف الفرد فيما يتعلق بالنزوع إلى الأخلاق[5] أو النزوع إلى النسبية[6] في معرفة الحقائق. تصور الفرد لمفهوم الحقيقة يؤثر على كافة عناصر حياته أكثر من تصوره لأي مفهوم آخر. واذا كانت تصورات الرؤية الكونية الجماعية (ثقافة المجتمع) ذات طابع مطلق بخصوص الحقيقة، فيمكن توقع آن تصطبغ التجليات الخارجية لهذه الثقافة، أو الرؤية الكونية بذلك الطابع المطلق للحقيقة. وكذا الحال لو كانت تصورات الأفراد للحقيقة تصوراتٍ نسبية، عندئذ نتوقع أن يُصاغ واقعهم الحياتي على أساس النزعة النسبية.

وللدين بُعدٌ آخر له دوره الحاسم في صياغة الرؤية الكونية للأفراد. وقضية الطبيعة البشرية[7] رغم أنها على جانب كبير جداً من الأهمية، إلاّ انها لم تحظَ في البحوث المتعلقة بالثقافة والرؤية الكونية، الاّ بنصيب

---

(1) Ethic.

(2) Explanations of Origins

(3) A System of Principles or Rules.

(4) Concept of Truth.

(5) Absolutism.

(6) Relativism.

(7) Nature of Man.

ضئيل من الاهتمام. ومُعظم المدارس والمذاهب في العالم تؤكد الطبيعة (الخيّرة) للانسان. والواقع أن كافة المدارس (باستثناء حالة واحدة فقط) تُشدد على أن الإنسان إذا عاد لسريرته، ونضّج طبيعته الخيِّرة، فسيكوُن قادراً على نيل الفلاح والنجاة[1]. فالبوذية والهندوسية استخدمتا (النيرفانا)، والمدارس الأخرى استخدمت مفردات من قبيل السلام، العدالة الغائية، السعادة الغائية، الصلاح، والصداقة، كبدائل لمفردة «الفلاح». بعبارة أخرى، إن فلاح الأفراد ميسور عن طريق أعمالهم وأفعالهم. تذهب جميع المدارس والمسالك في العالم (باستثناء واحدة فقط) إلى أن بلوغ الفلاح ممكن عن طريق الأخلاق الدينية. أي أنَّ الأفراد عبر اتباعهم لمنظومة قواعد وأصول أرشادية خاصة، سوف تكون سلوكياتهم وأعمالهم متلائمة مع تلك الأصول.

ويلوح أن تعاليم الديانة المسيحية يمكن أن تُعدَّ استثناءً لهذه القاعدة. فالإنسان طبقاً لتعاليم المسيحية ملوث دائماً بوصمة الذنب الذي ارتكبه أبو البشر آدم، لذلك فهو ذو طبيعة شريرة فاسدة، وميول أنانية سلبية، ولاأمل في فلاح هذه الإنسانية سوى بالتضحية الدموية[2] (سفك دم المسيح المنقذ)[3].

إن العقائد الدينية لأي شخص تمثل الحجر الأساس لرؤيته الكونية. من زاوية عاطفية[4] ومن زاوية عقلانية[5] أيضاً، لاتستطيع الفلسفة السياسية[6] للإنسان تكوين أيديولوجياه الدينية[7]. أضف إلى ذلك أن

---

(1) Salvation.

(2) Blood Sacrifice.

(3) Shed Blood of an embellished Lamb; Massiah, Savior.

(4) Emotional Standpoint.

(5) Intellectual Standpoint.

(6) Political Philosophy.

(7) Religious Ideology.

الفلسفة الاقتصادية[1] للأفراد يُمكن أيضاً أن تمارس دورها في نوعية دينهم. وفي هذا الخصوص يعتقد البعض أن المنحى العلمي للافراد يتشكل بواسطة دينهم، بينما لا يلعب المنحى الديني دوراً يُذكر في تشكيل ديانتهم. طبعاً يُمكن ملاحظة مذاهب دينية نفسية عديدة في شتى أرجاء العالم، قامت على أساس فلسفات علمية ونفسية وحتى اقتصادية. بل يمكن رصد فرق تكوَّنت على أساس نظريات سياسية. ومع ذلك ينبغي التنبُّه إلى أنَّ الفرقة لايمكنها ان تكون ديناً، فالفِرَق لا تُشاطر الأديان في تفسير أصل العالم واطلاق نُظم أخلاقية، ثم إنّ أساس الفرق يقوم على اتباع الأعضاء الأعمى لقيادة كاريزمية.

والحصيلة هي أنّه بالنظر لبعض الآراء المطروحة وتبنى الفلسفة السياسية والاقتصادية والعلمية للأفراد، على أساس الأيديولوجيا التي ينتمون اليها. كما أن أساس الفلسفة الدينية للفرد وفق هذه الرؤية، انما هو وعيه وتصوراته لانبثاق هذا العالم الطبيعي (أصل العالم) ورُؤيته بخصوص حقيقة الإنسان وطبيعته، مُضافاً إلى الأخلاق التي تحكم سلوكه وأعماله في عالم الوجود. وبالتالي فالأصول الرئيسية للدين هي أساس أية رؤية كونية دينية، وكل تصورات الإنسان لمفاهيم الاقتصاد والسياسة والعلم لها جذورها في دينه. ومع ذلك يعتقد معارضو هذه الرؤية، أن الدين بمعنى الأديان السماوية الكبرى، هو أحد المصادر المتعددة المهمة التي تصنع الرؤية الكونية. وبكلمة أخرى إذا استمدت الرؤية الكونية إجابات أسئلتها الرئيسة من هذه الكتلة (حجر أساس) الصانعة، فسوف تتأثر العلوم والاقتصاد والسياسة وباقي الميادين الاجتماعية في ذلك المجتمع بالحالة الدينية، لأن الدين هو الأساس والمصدر للثقافة والرؤية الكونية الجماعية في المجتمع.

---

(1) Economic Philosophy.

2 ـ السياسة كتلة (حجر أساس) صانعة للرؤية الكونية الجماعية (الثقافة) أم حصيلة هذه الرؤية؟

ليست السياسة من منظور الرؤية الكونية شيئاً سوى كيفية إدارة المجتمع. حتى في الأزمنة الغابرة وقبل ولادة افلاطون أطلق بعض الرجال أو النساء نظريات حول كيفية ادارة المجتمع. تاريخياً، لم تكترث الإنسانية منذ عصر البرونز[1] والى الآن لغير نوعين من الفلسفة السياسية. وبعبارة أخرى استخدم الإنسان على مر التاريخ أسلوبين لإدارة المجتمع. كل نظام حُكم إما أن له العناصر الرئيسية لأحد ذلكم الأسلوبين، أو انه مزيج من عناصر الأسلوبين

هذان الأسلوبان السياسيان هما: أ ـ السيطرة الآمرة[2] ب ـ السيطرة المقتدرة[3]. تتسنى ملاحظة السيطرة الآمرة في الحكومات الملكية[4] أو أية الدكتاتوريات[5] أو الأنظمة الاستبدادية أخرى. وتتجلى السيطرة الآمرة في حالات الإكراه والأساليب التعسفية الخالية من الروح[6]. وأسلوب السيطرة الآمرة عبارة عن الاتباع الأعمى للقوانين والأوامر حتى لو كانت غير مستساغة[7]. أما القانون في هذا الاسلوب فليس سوى

---

(1) Brass Age.

(2) Authoritarian Control.

(3) Authoritative Control.

(4) Monarchy.

(5) Dictatorship.

(6) Brute Force.

(7) الدكتاتورية تختلف عن الدسبوتيسمية. فادكتاتورية تقوم على دكتات طبقة أو حزب معين أما الدسبوتيسمية فتقوم على هواجس فرد دسبوتي. الملوك في إيران كانوا دسبوتيين دائماً، ورضا بهلوي لم يكن دكتاتوراً (مثل هتلر) بل دسبوتياً ولكن طبقاً لدكتات بريطانيا (آشتياني).

كلام وأهواء الزعيم[1] وكل من يعصي قانون الزعيم وكلامه وأهواءه فسوف يُعاقب.

من جهة ثانية فإن السيطرة المُقتدرة هي السيطرة التي تستحق الطاعة بماهيتها وبطبيعتها. وفكرة السيطرة المقتدرة لها ماضيها التاريخي الذي يُمكن أن نعود به إلى ظهور كتاب (الجمهورية) لأفلاطون[2] على أقل التقديرات. وقد أُثير هذا المفهوم السياسي في العالم الغربي مع موت الإقطاع[3]. وللأسف يبدو في الفترة الأخيرة ومع تصاعد الظاهرة البيروقراطية المتمركزة[4] أن السيطرة المقتدرة تعود أدْراجَها نحو السيطرة الآمرة[5]. وبالمقدور تعريف السيطرة المقتدرة بوصفها قوة واقتدار تُمنح إرادياً من قبل الناس (لهم مستوى معين من الحرية الفردية) لحاكم خيّر[6] أو تنظيمات ادارية[7] معينة متوقعين منه أن يوفر لهم لقاء ذلك الأمن[8] والاستقرار. وفي العصر الحديث استخدمت السيطرة المُقتدرة كمفهوم سياسي لأول مرة في الرابع من تموز سنة 1776م، وأثيرت حينها فكرة الحرية الفردية[9]. المقدمة التأسيسية في هذا المنحى هي أن الخالق الأعلى[10] للعالم هو المشرِّع الأصلي[11]، ولا يمكن لأي حاكم أو

---

(1) World & the Whim of the Ruler is Law.

(2) Plat's Republic.

(3) Feudalism.

(4) Centeralized Bureaucracies.

(5) أفكار ما قبل أفلاطون وقد كانت بداية الاقطاع منذ القرن الأول الميلادي (3قرون بعد أفلاطون) حتى القرن الرابع عشر الميلادي (آشتياني).

(6) Benevolent Ruler.

(7) Governing Body.

(8) Security.

(9) Individual Liberty.

(10) Supreme Creator.

(11) Author of Law.

حكومة ممارسة التشريع من دون اعتبارات أخلاقية وبدون علم أفراد المجتمع[1] والعقيدة السائدة في هذا المفهوم هي أن الحقوق الإنسانية للأفراد مُنحت لهم من قبل خالقهم الذي أوجدهم، وليس لأحد الحق في أن يتجاهل تلك الحقوق الإلهية أو يعتدي عليها، ومن واجب الحكومة توفير الأمن اللازم لعدم خرق الحقوق والحريات التي منحها الله لأفراد المجتمع. الحكومة الوطنية المُقتدرة يجب عليها حماية شعبها حيال أي عدُوٍّ خارجي يعتزم تهديد حقوقهم الذاتية. ومع ذلك إذا كانت الحكومة، والحكومة فقط هي صاحبة الاقتدار المطلق، فسوف تتعرض حرية الأفراد لخطر حقيقي، كما تتشكل حكومات محلية وفيدرالية بهدف حماية الناس من الأخطار الداخلية (المجرمين[2]، والمأجورين[3]، وعديمي الأخلاق و . . .).

مرَّ بنا أن الحكومات الملكية، والدكتاتوريات، والاقطاع، والبيروقراطية المعقدة كلها من التجليات الخارجية للقيم والمعتقدات الآمرة ذات الجذور الضاربة في الرؤية الكونية والثقافة غير الإلهية. والسيطرة على الناس حتى لو كانت بنيّة خيّرة فهي الهدف الرئيس لهذه الحكومات والاتجاهات السياسية (السيطرة الآمرة). أما في الحالة الثانية (السيطرة المقتدرة كفكرة سياسية) فتطرح قضايا من قبيل سن الدستور، وتشكيل النظام الجمهوري و . . . استناداً إلى اصوات الجماهير. أما الهدف الغائي في هذه الفلسفة السياسية فهو صيانة الحريات والحقوق الفردية. كما ينبغي فيها تقييد اقتدار الحكومة وإقرار توازن القوى بين

(1) في البدء كان الحق الالهي Divinum ثم الحق الطبيعي Naturale ، ثم ظهر الحق العرفي Eivilis (في المجتمع المدني Politic Eivilis) وهو حجر الزاوي لميثاق حقوق الإنسان «كدسيويل» (آشتياني).

(2) Criminals.

(3) Unscrupulous Business Men.

الشُعَب المختلفة للحكومة والسلطة بحيث لا تتمتع أي منها بقوة أكبر مقارنة إلى غيرها. فالحكومات الديمقراطية التي تتوخى توفير الأمن للحقوق والحريات الفردية التي أسبغها الله على افراد المجتمع هي التجلي الخارجي للمعتقدات والأفكار التي تضرب بجذورها في الرؤية الكونية الدينية.

والنتيجة، هي أن الأجهزة السياسيةَ يُمكن أن تُعَدَّ من ناحية مؤسسة اجتماعية لها جذورها في علم المعرفة، وعلم الوجود، وأخلاق الرؤية الكونية، وعندئذ ستكون نتاجاً من نتاجات الرؤية الكونية. ومن ناحية أخرى يمكن أن تُعدَّ هذه الأجهزة مصدر إلهام للمعرفة ونظرة جديدة للوجود والإنسان، وعندها ستكون حجر أساس (كتلة) لصناعة الرؤية الكونية.

3 ـ الاقتصاد (كتلة) حَجَرُ أساس لصناعة الرؤية الكونية (الثقافة) أم حصيلة هذه الرؤية؟

تكتنف فلسفة الاقتصاد عناصر من قَبيل: الإنتاج[1]، والتوزيع[2]، واستهلاك البضائع والخدمات[3]، كما تنطوي هذه الفلسفة على عوامل مثل: العمل[4]، ورأس المال[5]، والملكية[6]، والضرائب[7]. ويُعنى علم الاقتصاد بدراسة الأواصر بين هذه العوامل. والهدف النهائي والرئيس للاقتصاد هو تعميم السعادة والسرور[8] للفرد والمجتمع.

---

(1) Production.

(2) Distribution.

(3) Consumption of Good & Services.

(4) Labor.

(5) Capital.

(6) Property.

(7) Taxation.

(8) Happiness.

لفلسفة الاقتصاد كما هو الحال بالنسبة لفلسفة السياسة مفهومان أساسيان: الاقتصاد الاشتراكي[1] (المجتمعي) والاقتصاد الرأسمالي الحر[2]. يُطالب الاقتصاد الاشتراكي بسيطرة الدولة، بينما يُطالب الاقتصاد الرأسمالي الحر بحرية الفرد الاقتصادية. وتنزعُ الاشتراكية إلى زيادة مستوى الضرائب والاستثمارات الحكومية[3]. اما الاقتصاد القائم على التجارة الحرة فيطالب بضرائب مُنصفة ومحدودة[4] وأقل ما يمكن من الاستثمارات الحكومية[5] (الحكومة الصغيرة). وتدل التجارب التاريخية أن الاقتصادات القائمة على الاشتراكية انتهت إلى الإفلاس، بينما أفضت الاقتصادات المبنيّة على الرأسمالية الحرة إلى الازدهار والتطور[6].

إن مبدأ الرؤية الكونية للاقتصاد الاشتراكي يتوخّى تقديم نموذج للسيطرة المالية على الجماهير من قبل الدولة (المجتمع). ويفترض المبدأ الاشتراكي بطبيعته أن بعض أفراد المجتمع قد لايستطيعون (لأي سبب من الاسباب) تأمين سعادتهم في الحياة، لذلك تنزع الاشتراكية الاقتصادية إلى تعميم المساواة الاقتصادية[7] الجبرية بين أعضاء المجتمع بأي شكل كان وبأية درجة كانت. والواقع ان الاشتراكية الاقتصادية تصل

---

(1) Socialism.

(2) Free-Enterprise.

(3) Governmental Spending.

(4) Fair & Limited Taxation.

(5) Minimal Government.

(6) مع ذلك يقول الخبراء ذوو الميول الاشتراكية في نقد هذا التصور أن الرأسمالية هي آكفأ الأنظمة، وفي الوقت ذاته أبعدها عن الانصاف وأشدها مناهضة للإنسانية في تاريخ البشرية. فهي كجماعة من قطاع الطرق يزاولون القتل والنهب بكل كفاءة ومهارة (أشتياني).

(7) Economic Equality

ذروتها حينما تصل درجة التباين بين أفقر أفراد المجتمع وأغناهم إلى مستوى التعادل والمساواة، أي عندما يتوفر واقع اقتصادي مشترك لكل افراد المجتمع. وطبعاً فإن غياب التنافس والحوافز[1] بين اعضاء المجتمع الاشتراكي يؤدي بهذا الاقتصاد إلى الاضطراب والعجز.

والاقتصاد الذي بوسعه ضمان سعادة الإنسان هو ذلك الذي تُشدد الرؤية الكونية التي تفرزه على حرية الأفراد، والأخلاق، والمسؤولية في المجتمع البشري.

و الخلاصة، هي أن دراسة المسار التاريخي للرُّؤى الكونية تدل على أنَّ نُطفة الرأسمالية انعقدت مع انبثاق الرؤية الكونية الداروينية في أوروبا[2]. فقد سوّغت هذه الرؤية الكونية المبنيّة على التنافس والصراع من اجل البقاء سوّغت الاقتصاد الرأسمالي. وتتمة لذلك وضمن إطار الرؤية الكونية ذاتها، أُثير الاقتصاد الاشتراكي المرتكز إلى مبدأ التعاون والتكامل بدل مبدأ التنافس. الاقتصاد في هذا المنحى هو حصيلة الرؤية الكونية، لكنه يمكن في الوقت ذاته أن يكون ملهم الرؤية الكونية. وإذن، فالاقتصاد أيضاً كالسياسة والدين يمكنه أن يكون كتلة (حجر أساس) صانعةً للرؤية الكونية الجماعية (الثقافة) في المجتمع ويمكنه كذلك ان يُعدَّ نتاجاً من نتاجاتها.

4 ـ العلم... أُكلتة (حجر أساس) صانعة للرؤية الكونية الجماعية (الثقافة) أم أحد نتاجاتها؟

العلم[3] هو الشوق (العيني[4] بالضرورة) الذي يعتمل داخل الإنسان

---

(1) Competition & Incentive.

(2) إليزابيث ساتوريس، رقصة الارض، ترجمة سياوش نادري فارساني.

(3) Science.

(4) Objective.

التائق إلى المعرفة[1] والفهم[2]. وثمة في المجتمع العلمي[3] منهجان لطلب المعرفة: المنهج الجديد، والتجديدي، والإبداعي، والطليعي والتقدمي، والحداثي[4]. والمنهج السيستماتيكي [الأنظومي، المترجم] القديم[5] المبني على التجربة.

رغم اعتقاد البعض أن العلوم ظهرت منذ زمن فرانسيس بيكون (1620م)، ثم تطورت حتى بدأت الثورة الصناعية والعلمية في أوروبا في النصف الثاني من القرن الـ18 قبل هيغل، إلا أن فيور يعتقد أن المنهج التقدمي الجديد للكشف العلمي له جذوره في الفلسفة الديالكتيكية لهيغل. (يذكر ان فلسفة هيغل[6] كان لها تأثير بالغ في تكوين الايديولوجيا الشيوعية لماركس وانجلس). في هذا المنهج يتمُّ الكشف عن طريق الإجماع (الاتفاق)[7]. والمنحى الذي يملكه هذا المنهج العلمي هو أن فريقاً من المتخصصين يجتمعون في سمبوزيوم[8] (ملتقى) ويتحاورون بخصوص الفرضيات الجديدة[9]. وبعد ساعات وأيام بل حتى أسابيع من البحوث والبراهين قد يصل المتخصصون إلى اجماع ونتيجة نهائية. وتتحول هذه النتيجة المقبولة إلى نظرية عصرية ممكنة عن طريق المنهج الديالكتيكي للكشف العلمي فقط[10].

---

(1) Knowledge.

(2) Understanding.

(3) Scientific Community.

(4) Innovative, Progressive & Modern Style.

(5) Old, Trial & True Systematic Approach.

(6) Hegel's Philosophy at Dialectic.

(7) Consensus.

(8) Symposium.

(9) Latest Hypothesis.

(10) عارضت طائفة من كبار العلماء هذه الفكرة، فمعظم الاكتشافات العلمية الحديثة تمت من دون أي علم أو التزام ديالكتيك، وأنا رغم اعتقادي العلمي عارضت معظم آراء=

والكثير من النظريات الأخيرة (نظرية الانفجار الكبير[1] المهمة في الفيزياء ونظرية التطور[2] في الأحياء) انطلقت وفقاً لهذا المنهج. ومن دون الاكتراث لغياب الشواهد الممكنة الإثبات[3]، تُدرَسُ هذه النظريات كحقائق مجازية[4] في المحافل العلمية. وقد استوعبت حتى قنوات الاتصال الجماعي الخاصة بالتعلم والاكتشاف (PBS) هذه النظريات في برامجها العلمية المتنوعة كحقائق واقعية.

من ناحية أخرى، يشتمل المنهج التقليدي[5] للكشف العلمي على المنهج التجريبي[6]. في هذا المنهج يُقدم العالم فرضيات معينة على أساس مشاهداته وتصوراته العلمية. ومن أجل تبديل الفرضية إلى نظرية في هذا المنهج، ثمة معايير منها أن الفرضية يجب أن يكون لها قابلية التحول إلى نظرية، ولا موضع للبرهنة والنقاش والتباحث[7] في هذا المنهج. وإذا لم تتمكن هذه الفرضية من اجتياز قناة التجربة، فلن يكون لها نصيب من التحول إلى نظرية. وكل نظرية علمية في هذا المنهج يجب أن تكون موضوعية (عينية) تماماً، وينبغي ان تجتاز قنوات دقيقة من الدراسات والمشاهدات العلمية والتجريبية. فمشاهدة أبسط الوثائق والشواهد الدالة على كذب الفرضية تُلغي بالكامل إمكانية تحولها إلى

= ماركس، وقد واجهت مراراً أسئلة صعبة من قبيل: هل أن انقاذ المحرومين والبروليتاريا في العالم يحتِّم الاعتقاد بالديامات والهيستومات (المادية الدياكتيكية والمادية الهيستوريكية (التاريخية) أو المادية الجدلية؟) (آشتياني).

(1) Big Bang Theory.

(2) Evoluation.

(3) Verifiable proof.

(4) Virtual Facts.

(5) Traditional Method.

(6) Empirical Methods.

(7) Argument or Debate.

نظرية. إن كافة الأديان والمذاهب والمدارس والفلسفات الاجتماعية تستند إلى ضرب من الرؤية الكونية. والأهداف التي تقدمها هذه المدرسة وتدعو إلى متابعتها وتحقيقها، والاساليب التي ترسمها، والينبغيات (الواجبات) التي تقررها، والمسؤوليات التي تنحتها، تُعد كلها بمنزلة النتائج اللازمة والضرورية للرؤية الكونية التي أفرزتها.

صنّف الحكماء الحكمة، إلى حكمة عملية وحكمة نظرية. الحكمة النظرية هي التصور الأنطولوجي الذي يَرْصُد الواقع والحياة كما هي، أما الحكمة العملية فهي التصور حول منهج الحياة والمسار الذي يجب ان يسلكه الإنسان كما ينبغي أن يكون. وهذه «الينبغيات» هي النتيجة المنطقية لتلك الانطولوجيا أو الواقع «الموجود»، وخصوصاً ذلك الوجود الذي تعرضه الفلسفة الأولى أو الحكمة الماورائية.

والخلاصة هي أن طبيعة فهم الإنسان للعلم منوطة برؤيته الكونية. في الرؤية الكونية العلمية بمفهومها الذي ساد خلال القرون الأخيرة أضحى الإنسان وعقله وتجاربه الملاك الأهم في العلوم التجريبية. وحينما توصي المصادر المعرفية للرؤية الكونية بمتغيرات أخرى إضافة إلى العقل، عندها يكتسب مفهوم العلم وماهيته مفهوماً جديداً في وعاء تلك الرؤية العلمية. والرؤية الكونية أو معرفة العالم، وبعبارة اخرى تفسير الإنسان للعالم يتوزع عموماً إلى ثلاثة أنواع، أي إنه يُستلهم من ثلاثة مصادر:

العلم، والفلسفة، والدين. إذن الرؤية الكونية على ثلاثة صنوف: علمية، وفلسفية، ودينية، ولذا بالمستطاع اعتبار العلم كما هي السياسة والدين والاقتصاد نتاجاً للرؤية الكونية من ناحية، وكتلةً صانعةً لها أو أحد مصادرها من ناحية ثانية.

5 ـ الثقافة . . . أكتلة (حجر أساس) صانعة للرؤية الكونية أم نتاج من نتاجاتها؟

يرى العديد من المفكرين المعاصرين أن الثقافة هي الرؤية الكونية في المجتمع الإنساني. فمثلاً، في المقال[1] الذي نشر في السادس من كانون الثاني (يناير) 2003م، اعتبرت العلاقة بين الثقافة والمجتمع كالعلاقة بين الرؤية الكونية والفرد. جاء في هذا المقال: من أجل أن يكون الإنسان إنساناً فهو بحاجة إلى رؤية كونية، وإلاّ فلن يكون بينه وبين الحيوانات أي فارق. لذلك يعتقد الكاتب: «لايمكن تصور المجتمع من دون ثقافة». وبمعنى آخر الثقافة هي رؤية كونية جماعية تضمن أساس تشكيل المجتمع.

6 ـ التفكير المنطقي . . . أكتلة (حجر أساس) صانعة للرؤية الكونية أم أحد نتاجاتها؟

يُعرِّف ويفر[2] الرؤية الكونية نقلاًعن وبستر[3] بما يلي: «الرؤية الكونية عبارة عن تصور كلي للفرد عن العالم[4] وحياة الإنسان». ولويفر شأنه شأن غيره من الباحثين آراؤه الخاصة بشأن ملابسات تكوين الرؤية الكونية، فهو يعتقد أن ان الرؤية الكونية تبتني على أربعة مفاهيم، أو

---

(1) Refer to Sam Weaver site.

(2) Sam Weaver.

(3) Webster.

(4) يعتقد بعض أصحاب الرأي أن المراد من العالم هنا دائماً هو المجتمع والتاريخ وليس العالم الفيزيائي الطبيعي موضوع العلوم الطبيعية. وكان هيغل هو الذي أطلق مصطلح تاريخ العالم وفلسفة تاريخ العالم، ومراده عالم التاريخ والمجتمع. وحين يقول ماركس: «إن الفلاسفة فسروا العالم لكن المهم هو تغيير العالم» فمراده هو العالم المجتمع وتاريخ الإنساني وليس الكوسموس والأونيورزوم.

أفكار أساسية هي: العلم[1]، والاقتصاد[2]، والسياسة[3]، والدين[4]، وهذه المفاهيم تشكّل عناصر التفكير المنطقي والذكي[5]. إذن كل شكل من أشكال التفكير والرؤية العميقة للعالم له جذوره في أحد أو كل المفاهيم الأربعة المذكورة. وبعبارة أخرى فإن مستوى الوعي الكلي، الجامع الذي يحمله الفرد لموضوع: كيف تستطيع المفاهيم الأربعة أعلاه أن تخدم المجتمع بأحسن شكل ممكن، هو الذي يكوِّن الرؤية الكونية لذلك الفرد. وفق هذه النظرة فإن أي تفكير لا جذور له في أحد، أو جميع المفاهيم الأربعة المذكورة، إنما يرتكز على أساس العاطفة الساذجة[6] وهو طبعاً أساسٌ هش مُتضعضع. فالفكر العاطفي له جذوره في الغرائز، والغريزة مشتركة بين الإنسان والحيوان. من جهة أخرى فإن الإنسان فقط من بين جميع المخلوقات، له تفكيره العقلاني الذكي، وهذ هو ما يرسم الحد الفاصل بين الحيوان والإنسان. يعتقد أصحاب الاختصاص أن الحد الفاصل الآخر بين الإنسان والحيوان هو «الوجدان»[7] (الوعي) الذي يعرّفونه بمايلي: «الوجدان ـ الوعي ـ قدرة فطرية ذاتية[8] للتمييز بين الخير والشر[9]». لقد أثبتت التجارب التاريخية للانسان أن التفكير الغريزي قد يعود بالمنفعة على الإنسان على المدى القصير، إلاّ أنه على المدى البعيد يَجُرُّ عليه نتائج وتبعات هدامة.

(1) Science.
(2) Economics.
(3) Politics.
(4) Religion.
(5) Rational, Intelligent Thought.
(6) Shaky Ground of Raw Emotion.
(7) Conscience.
(8) Innate Ability.
(9) Good & Evil.

ولذلك يشدد التفكير الإنساني الذكي (الواعي) على عنصر التاريخ في عملية اتخاذ القرارات[1]. وبعبارة أخرى، كل فرد صاحب عقل ومنطق يُقيّم ويفحص التبعات والآثار الإيجابية والسلبية لقراراته السابقة، فتؤدي الاضرار والآثار السلبية إلى أن يغير الفرد رؤيته الكونية. وتفضي الثمار والآثار الطيبة المترتبة على القرارات إلى تعزيز رؤيته الكونية باعتبارها المنطق في تلك القرارات. وبكلمة أخرى، الرؤية الكونية مؤثرة ومتأثرة في آن واحد. الأفراد ذوو التفكير الغريزي والعاطفي، يعلمون على أساس ما يرغبونه في اللحظة الراهنة. من جهة اخرى، لا ينحصر التفكير الذكي بالفرد وحده، إنما يُعبر عن شكل عام للعلاقة بين الفرد والمجتمع. وقد تبين لحد الآن أن الفرد لا يستطيع لوحده وبمعزل عن التاريخ والبيئة الاجتماعية أن يكون صاحب تفكير ذكي ورؤية كونية، بيد أن هذا لا يعني أن العاطفة لامكان لها في التفكير العقلاني والمنطقي، أو في الرؤية الكونية على العموم، إنما المقصود هو معارضة العواطف ذات الطابع الغريزي المفتقرة لأية أسس معرفية، ذلك أنَّ الغريزة عاجزة عن إنتاج التفكير والرؤية الكونية. ويعلمنا التاريخ حقيقة أن الأفكار والرؤى الكونية ذات الأساس العاطفي والغريزي غير المعرفي الصرف محكوم عليها بالزوال والاضمحلال. وبالتالي فالرؤية الكونية المحبذة هي التي تُوازن بين المشاعر العاطفية والعقل. كما يمكن الادعاء أن ثمة رؤى كونية بعدد أفراد المجتمعات الإنسانية كلهم، ولايفتقر للرؤية الكونية الاّ المفتقرون للتفكير العقلاني. وفق هذه النظرة فإن الذين يعدمون الرؤية الكونية، إما أنهم يعانون من ضربٍ من الاختلال الفكري، أو أنهم غارقون في المتع والمشاغل الحياتية التافهة، إلى درجة

---

(1) Decision - Making Process.

أنهم لايجدون الوقف للتأمل في العناصر الأساسية للرؤية الكونية (الدين، السياسة، الاقتصاد، العلم). السمة المهمة لفاقدي الرؤية الكونية هي أنهم غير مُطلعين على طريقة إدارة الأمور من قبل الدولة، وتعاطيهم السطحي جداً مع القضايا اليومية. والسمة الأخرى لهؤلاء الناس من الناحية السياسية، هي أن الاحزاب والتكتلات السياسية لا يمكنها الوثوق بأصواتهم، وهذه ظاهرة يمكن البحث عن أسبابها في أنانية هذا الصنف من الناس. فالفرد المفتقر لرؤية كونية والعاجز عن صياغة ضرب من الرؤية الكونية على أساس مفاهيم كالدين والاقتصاد والسياسة والعلم، يُحرم تلقائياً من عضوية المجتمع الديمقراطي. معنى ذلك ان المسؤولية الأولى للمواطن من أجل ممارسة دوره في المجتمع المدني والديمقراطي، هي أن تكون له رؤية كونية، إذ في هذه الحالة فقط يمكن أن يتألف المجتمع من مواطنين صالحين أي مطلعين[1]، وذوي أخلاق[2] وتربية[3].

خصائص الثقافة حسب النظرية الجديدة

الثقافة من أكثر مجالات المعرفة البشرية إثارةً للجدل، وقلّما يمكن ملاحظة تطابق في آراء المفكرين وأصحاب الاختصاص بشأن القضايا ذات الصلة بالثقافة. وقد ساعدت المديات الواسعة لمفردة الثقافة على ظهور نظريات وآراء مختلفة، بخصوص الثقافة وعلى مستويات شتّى، وهذا ما جعل تشخيص حدود هذا المفهوم وثغوره عملية في منتهى الصعوبة. لأجل ايضاح مفهوم الثقافة سوف نتناول سمات وخصائص

---

(1) Informal.

(2) Moral.

(3) Education.

الثقافة بحسب النظرية الجديدة التي قدمناها في الفصل الثالث، إذ يمكن على العموم تسجيل خصائص مختلفة للثقافة والظواهر المرتبطة بها، ومن هذه الخصائص:

1 ـ الطابع الذاتي أو الاكتسابي للثقافة.

2 ـ الطابع الفردي أو الاجتماعي للثقافة.

3 ـ الطابع العام أو الخاص للثقافة.

4 ـ الطابع الذهني أو الموضوعي (الخارجي، العيني) للثقافة.

5 ـ ثبات الثقافة أو تحولها.

6 ـ الثقافة وسيلة لاشباع حاجات الإنسان.

7 ـ قابلية الثقافة على التكيّف.

8 ـ الثقافة بوصفها عامل وحدة (أو توحيد).

9 ـ الطابع الإجباري أو الاختياري للثقافة.

10 ـ وحدة المصادر الصانعة للثقافة أو تعدديتها.

11 ـ وحدة أو تعدد النتاجات الثقافية.

12 ـ الطابع الإنتاجي أو الاستهلاكي (للقيم) للثقافة.

13 ـ رقي الثقافة أو انحطاطها.

1 ـ الطابع الذاتي أو الاكتسابي للثقافة

اكتسابية الثقافة من أهم خصائصها وسماتها[1]. وقد أشير إلى هذه السمة في تاريخ الثقافة وادبياتها بمصطلحات من قبيل «تعليمية» الثقافة

(1) بارث، ص137.

و«إمكانية تعلم» الثقافة. المقصود عموماً من اكتسابية الثقافة انها ليست حالة غريزية أو ذاتية تنتقل للآخرين حيوياً وجسمياً، وإنما هي حصيلة مجموعة من العادات ومنظومة من النزعات تُكتسب حسب ردود افعال الافراد على مر حيواتهم وبعد ولادتهم[1]. وطبعاً من الضروري جداً الاشارة إلى أن اكتسابية الثقافة ليست بمعنى أن الخصائص الطبيعية أو الذاتية للانسان أو ما يسمى بقوانين الوراثة ليست لها أي دور في اكتساب الثقافة، فالإنسان يمكن أن يصنع الثقافة بفضل ملكة التفكير واللغة، أما سائر الحيوانات، فبسبب انعدام هذه الملكة عندها، تنعدم لديها الثقافة بالمعنى الدقيق للكلمة، ولذلك فإن للثقافة طابعها الذاتي أيضاً.

كثير من الحيوانات لديها القابلية على التعلم، بيد أن ماهية تعلُّم الإنسان تختلف عن تعلم الحيوانات. الكثير من الحيوانات تستطيع ـ بناءً على جملة من القدرات الحيوية الغريزية الموروثة ـ أن تتعلم سلسلة من المهارات والفنون، ولكن حيث ان هذا التعلم لا يقوم عندها على أساس التفكير لذا فهو يفتقر إلى العمق والمعنى. أما الإنسان فلأنه يتعلم على أساس التفكير والتدبر الواعي لذلك كان بوسعه نقل معارفه الثقافية إلى ابنائه وسائر البشر. يستطيع الإنسان بواسطة اللغة وعلاماتها التعاقدية والكتابية والشفهية ان ينقل افكاره للآخرين[2]، وبذلك يدخل في تعامل فريد مع البيئة التي تحيطه، وفي ضوء هذا التعامل يبادر إلى تقييم الثقافة وتنميتها. أضف إلى ذلك أن الإنسان يستخدم قواه العقلية والفكرية الذاتية لتقييم مكتسباته المعرفية ومراجعتها.

وبسبب التعامل الفريد للإنسان مع بيئته على مر القرون والعصور، والذي يتحقق له بفضل قوى الفكر واللغة لديه، يستطيع الإنسان تقييم

(1) بارث، ص137.
(2) م.س.

معتقداته وعاداته وثقافته بوجه عام، في مواجهتها مع البيئة فيختار من الثقافة الاجزاء القادرة على اشباع حاجاته ويستبعد الأجزاء الأخرى[1]. من جهة ثانية فإن التنمية الثقافية هي ثمرة الارتباط الواعي والمتبادل مع البيئة والتي ينتقي الإنسان بموجبها مبانيَ ونماذج جديدة للحياة في المجتمع.

بالنظر للقدرات الإنسانية المذكورة (فيما يتعلق بالثقافة وعجز سائر الكائنات الحية عن الخوض في هذه الأمور) يُفضل العديد من المفكرين استخدام مفردات من قبيل «الترويض» أو «التعويد»، بدل عبارة «تعليم الحيوانات»، باعتبار أن الترويض أو التعويد لا تتوفر فيهما مساحة مميزة للتعقل والتفكير والتواصل اللغوي[2].

على هذا الأساس يُمكن تلخيص الفكرة بالقول: إن الثقافة رغم كونها اكتسابية وتعليمية، ولايحصل عليها الإنسان عن طريق الغريزة والتوارث، فإن للإنسان جُملة من القدرات الفطرية توفر له الفرصة للتعلم والاكتساب. وهناك وُجهات نظر خاصة حول منبت الثقافة واكتسابيتها تشكل إلى حد ما في طابعها الاكتسابي، وتَجنحُ أكثر إلى الهداية الداخلية والفطرية. ولكن ببيان عام تبدو ثقافة الإنسان حصيلة قدراته وتعامله الفريد مع البيئة، ويمكن ان تنمو وتتطور في ظل التعليم والانتقال والتقييم والتنمية. وهكذا تنبثق الثقافة على أساس القدرات الذاتية والفطرية الإنسان وفي ضوء معارفه الاكتسابية أيضاً.

2 ـ الطابع الفردي أو الاجتماعي للثقافة

الثقافة شئ يُكتسب بالتعليم، وينتقل من جيل إلى جيل ببعض التغييرات والتحويرات، وله أرضياته وجذوره الاجتماعية. معنى

---

(1) شريعتمداري، 1992.

(2) إبراهيم زاده، ص15.

اجتماعية الثقافة، أن كافة الأفراد الذين يعيشون في مجتمع ما، وبسبب اشتراك تجاربهم في التعامل والعلاقات المتبادلة، يشتركون في جملة من العادات الثقافية، وهذه المساحة المشتركة من العادات والسلوك تخلق لوناً من الوحدة والتجانس النسبي في ذلك المجتمع. بعبارة ثانية، تخلق ثقافة المجتمع مجموعة من التقاليد والأعراف الاجتماعية المشتركة بين أفراد ذلك المجتمع. وعليه لو اعتبرنا الثقافة صنيعة اجتماعية، حينئذ سيكون مصير الثقافة منوطاً بمصير المجتمع أو الجماعة التي أنتجت هذه الثقافة وتحاول الحفاظ عليها[1].

وبالنظر لهذه التصورات يتسنى القول، إن من جملة الخصائص المهمة للثقافة هي أن تكون لها جذور ومنابت إجتماعية، ومستوى تطابق أفراد المجتمع مع القيم والمعايير في مجتمعهم منوط بمستوى تأقلمهم مع الثقافة السائدة. وبتعبير أوضح يُمكّن القول إن الثقافة كظاهرة ثقافية تُعد في الواقع ضرباً من ادوات السيطرة والإشراف الاجتماعي[2]. فأفراد المجتمع يضغطون على بعضهم بواسطة الأدوات الرسمية وغير الرسمية للإشراف الاجتماعي كي يراعوا المعايير السلوكية التي تُعد صائبة وصحيحة [م. س]. من جهة اخرى اعتبرنا الثقافة رؤيةً كونية، ونوعية الرؤية الكونية للافراد وكميتها متباينة. وبكلام آخر، يختلف الأفراد كمياً وكيفياً في انتقاء مصادرهم المعرفية، لذا فإن درجات ايمانهم والتزامهم بالقيم والمعتقادات العامة للمجتمع متباينة. وهكذا يجوز القول إن ثمة في المجتمع رؤى كونية بعدد أفراد المجتمع، وبالتالي فإن هناك ثقافات بعدد أفراد المجتمع. وإذن، فالثقافة مقولة فردية واجتماعية في الوقت نفسه.

---

(1) بارث، ص137.

(2) Social Control.

3 ـ الطابع العام والخاص للثقافة

ذكرنا أن الثقافة حصيلة التعامل الواعي والفعال للانسان ببيئته التي تحيطه، ومن هنا يتوفر الافراد في كافة المجتمعات على نوع من المكتسبات الثقافية. وإذن، فالثقافة عامة بمعنى أنها تستغرق كافة المجتمعات، وهي إلى ذلك عامل توحيد لكل واحد من تلك المجتمعات. لكن لثقافة كل مجتمع في الوقت ذاته أرضياتها وظواهرها المختلفة التي لايتاح اعتبارها شبيهة بثقافة مجتمع أو جماعة اخرى[1]. والنتيجة هي أن الثقافة ظاهرة خاصة إلى جانب كونها عامة. وبعبارة أخرى: المتغيرات المؤثرة في معرفة الثقافات في العالم وتشكيلها واحدة، إلاّ أنّ ماهية وخصائص هذه المتغيرات (المصادر) تختلف من مجتمع إلى آخر.

4 ـ الثقافة بين الحالة الذهنية والموضوعية

إن الأعراف الجماعية التي تُفرز الثقافة، كثيراً ما تكون على شكل قيم ونماذج سلوكية راسخة في الذهن، أو تتبدى على شكل كلام وسلوك خارجي. إذن، من المفيد أن نعتبر الثقافة حالة ذهنية عادية ونقول إن أحد عناصرها هو الفكرة المقبولة من قبل أفراد جماعة أو اكثرية هذه الجماعة. ويتوجب عدم الخلط بين هذه القيم الراسخة والسلوك الواقعي. فالفرد يسلك سلوكاً معيناً في كل وقت استجابة لواقعه وظروفه الاجمالية في ذلك الوقت. ومن الطبيعي بالنسبة له في مثل هذه الحال ان يتبع عاداته الثابتة التي تكتنف الثقافة، ولكن قد تحوُلُ حوافزه أو ظروفه التي تحيط به بدرجات متفاوتة، دون اتباعه لعاداته.

5 ـ ثبات الثقافة وتحولها

لا توجد ثقافة ثابتة، بمعنى أنها متوقفة لاتتغير ولاتتحول في أي

---

(1) روح الأميني، ص19 ـ 24.

جانب من جوانبها، سواء باعتبارها شيئاً معيناً، أو بوصفها نمطاً من التصور لعقيدة معينة[1]. فالثقافة ظاهرة لامناص لها لكي تبقى وتتفاعل وتتحرك، من أن تتحول وتتغير. بيد أن التغيير والتطور في الميادين الثقافية بطيء إلى درجة لا يمكن معها أن يلاحظ في المشاهدات اليومية للانسان. حيث تبدو الثقافة وكأنها ثابتة، والحال إن كل واحد من جوانبها يتغير ويتطور باستمرار[2].

6 ـ الثقافة وسيلة لإشباع حاجات الإنسان

من الخصائص الأخرى للثقافة دورها في تلبية طائفة من الاحتياجات الأولية والثانوية للانسان، فهي تَكْتنف جُملة من التقاليد والعادات أو لنقُل منهجاً وطريقاً للحياة، وطالما استطاعت في هذا السياق رفع حاجات الإنسان في حياته المؤثرة فإنها سوف تبقى قائمةً موجودةً، والاّ آلت تدريجياً إلى التلاشي والأفول[3]. وربما جاز الاستدلال بأن الحاجات هي حافز يصنع الثقافة، إذ بتغير الحاجات ينبغي ان تتحرك الثقافات أيضاً باتجاه تحولات خاصة، غالباً ما تكون ذات طابع تكاملي بنّاء.

وفيما يتعلق بهذه السمة من سمات الثقافة أي اشباع الحاجات، فقد تستخدم احياناً عبارة «الثقافة المُرضية». ومعنى هذا أيضاً أن عناصر الثقافة يمكنها البقاء طالما استطاعت تحقيق الرضا النهائي لأفراد المجتمع عن طريق إشباع حاجاتهم وتطورها[4]. والثقافة من جانب آخر وعاء يتم فيه انتاج حاجات الأفراد وتعريفها. ودراسة مسار التطور الثقافي

---

(1) جلالي مقدم، ص12.

(2) روح الأميني، ص24.

(3) Human Needs.

(4) Hewton, 1990, p.86.

للمجتمعات المختلفة تدل على أن الإنسان له في كل حقبة حاجات متفاوتة بحسب اطار الرؤية الكونية والثقافة المسيطرة في حينها[1].

7 ـ تكيّف الثقافة

تكيف الثقافة وتأقلمها مع باقي الثقافات سمة أخرى من سماتها. حيث تعمل الثقافة كأداة للإشراف والسيطرة الاجتماعية، وتطالب أفراد المجتمع عملياً وذهنياً بمراعاة القيم والمعايير الاجتماعية. لذلك يُحاول كل فرد من أفراد المجتمع كخطوة أولى أن ينسجم مع هذه المعايير. ولكن حيث أن علوم كل واحد من أفراد المجتمع ومعلوماته، وتجاربه، السابقة وقدراته، وطريقة فهمه، تختلف كلها عن ما لسائر افراد المجتمع. لذلك يجرب كل واحد من هؤلاء الأفراد ـ طبقاً للمعايير السائدة في المجتمع ـ ثقافةً خاصةً لها سماتُها المميزة، رغم قواسمها المشتركة مع تجارب غيره من الأفراد. وهذه العملية تُسمى اصطلاحاً الثقافة التجريبية أو الثقافة المجرَّبة[2]. [3] وبالتالي تتطابق وتتأقلم النماذج العامة للثقافة مع الظروف والمتغيرات الخاصة بكل واحد من أفراد المجتمع. من ناحية أخرى فإن ما نرمي اليه بالدرجة الأولى من تكيف الثقافة هو انفتاح الثقافة وتطابقها مع الثقافات والعناصر الثقافية الأخرى، وفي غَمْرة مثل هذه العملية يمكن أن نلاحظ نماذج وعناصر ثقافية متشابهة في ثقافتين غير متشابهتين. ويمكن ايضاح هذه الظاهرة في ضوء الأصول والمبادئ أدناه[4].

أ ـ مبدأ الانتشار

الانتشار عملية عامة تنتقل في غمرتها النماذج والخصائص (كنماذج

---

(1) Elisabeth Sahtouris, Earth Dance, 1991.

(2) Experimental Culture.

(3) Goodload, 1994, p. 113.

(4) نيك كهر، ص271 ـ 273.

الخارجية للسلوك، والتغذية، وارتداء الأزياء، وقضاء أوقات الفراغ و. . .) من ثقافة إلى ثقافة اخرى. وطبعاً ينبغي التفطُّن إلى أن الثقافات قد تقاوم امام بعض العناصر غير المقبولة.

ب ـ مبدأ الانقسام

تتبدى هذه الحالة حينما ينشطر مجتمع قديم إلى مجتمعين أو اكثر. ومثال ذلك التحدث باللغة الفارسية كلغة أم في إيران وأفغانستان وطاجيكستان، ما يدل على انقسام ثقافي وتأقلم الثقافات مع ظروف جديدة.

ج ـ مبدأ التقارب

و هو عملية اندماج ثقافتين أو أكثر في ثقافة واحدة جديدة تختلف تقريباً عن الثقافات السابقة التي تكوّنت منها. ومصداق ذلك تقارب الثقافة الإسبانية وثقافة الأميركيين الأصليين في الثقافة المكسيكية الجديدة. وبالتالي فالانتشار والتقارب من ابرز صور التكيّف في العالم المعاصر.

8 ـ الثقافة عاملاً موحداً

الثقافة أشبه بالرداء الواحد الذي يغطي المجتمع، فيسبغ عليه لوناً واحداً وشكلاً واحداً. إن ازياء المجتمع وأقواله وأساليب الترفيه فيه، وأعرافه وتقاليده وسلوكه، لاتتوحد إلاّ اذا كانت الثقافة السائدة فيه ذات منبت واحد، أي أن المصادر المعرفية و«البلوكات» (حجر الأساس) الصانعة للثقافة الواحدة رغم تنوعها، تُؤسس لمجتمع واحد من الناحية الثقافية.

9 ـ الطابع الإجباري أو الاختياري للثقافة

يدعي «هرسكوتيس» أن الطابع الاجباري للثقافة يتناقض مع تقبل

الثقافة من قبل الافراد. مع ذلك معنى كون الثقافة إجبارية أو اختيارية هو انها تستغرق كل حياتنا الاجتماعية، إلاّ أنها نادراً ما تفرض نفسها على أعمالنا وأفكارنا. أي انه رغم الطابع الإجباري، فإن الإنسان يستطيع عدم البقاء داخل إطار ما يتعلمه من مجتمعه، وهو حرّ في أن يتخطّى هذا الإطار[1].

10 ـ وحدة أو تعددية المصادر الصانعة للثقافة

لجميع الثقافات الإنسانية خصائصُ مشتركة من حيث «البْلُوكاتؤ (حجر الأساس) الصانعة. وبعبارة ثانية، لجميع الثقافات ظروف متساوية من حيث أنها تتشكل بتأثير مباشر من الرؤية الكونية السائدة في زمانها. في حقبة معينة من التاريخ كان للبشر معرفة لمبدأ الوجود قادتهم إلى صياغة ثقافة أمومية (سيادة الأم) باعتبار أنهم وجدوا الطبيعة أمّاً خالقة للوجود. لذلك تصورت تلك الرؤية الكونية أن السيادة في تلك المجتمعات هي من حق النساء والأمهات، ولهذا كانت النساء يحكُمن العالم. وفي المؤسسة العائلية أيضاً شاعت السيادة النسوية فكانت النساء والأمهات أهم أفراد العائلة والمجتمع، وكانت القوانين تُسَنُّ بحيث تضمن للنساء والرجال حقوقاً متساوية، فالقانون كان يُوضَع من قبل نساء ربّين سائر النساء والرجال في أرحامهن وأحضانهن بنحو مُتساوٍ. ومع ذلك حينما تحولت آلهة العالم بعد ذلك من الإناث إلى الذكور تحرك المجتمع باتجاه سيادة الرجل، وخضعت المؤسسات الاقتصادية والسياسية والعائلية و. . . لهيمنة وسيادة الرجال. والخلاصة هي أن المصادر والعوامل الدخيلة في تشكيل ثقافات العالم ثابتة، بيد أن تعاريف الأفراد وتصوراتهم لتلك العوامل الثابتة، متنوعة ومتعددة.

---

(1) روح الأميني، ص24.

11 ـ وحدة وتعددية النتاجات الثقافية

السلوكيات والمعتقدات والقيم والمراسيم والتقاليد والعادات وأسلوب الحياة والتفكير في المجتمعات والثقافات الإنسانية المختلفة، تُعد مبدأً ثابتاً من حيث خضوعها لتأثير أصول ثابتة ومعروفة. وبعبارة أخرى، تتبلور كافة الشؤون الحياتية للبشر بنحو متكافئ في جميع الثقافات في ظل العلاقة بين الخالق والمخلوق، وتصورات الناس للأخلاق ونظرتهم للعقل والمستقبل والماضي في هذا العالم. ولكن كما ألمحنا في إطار السمة السابقة، بسبب تباينُ قراءات الافراد للمبادى المحددة للثقافة اعلاه، تظهر النتاجات الثقافية المتجلية في أفكار الإنسان وأفعاله بأنواع وأشكال مختلفة.

12 ـ الطابع الإنتاجي أو الاستهلاكي للثقافة

تتبلور العقائد والقيم والمعتقدات والسلوكيات وكيفية الحياة وأسلوب التفكير في اطار الثقافة. فالثقافات من هذه الناحية أشبه بمعمل مُنتج يستلم المواد الخام من ناحية، ويُعطي نتاجاته في نهاية خطوط انتاجه. مصطلحات من قبيل صنائع المدرسة الرأسمالية وضحاياها، أو انسان عصر الإقطاع، أو صنائع المدرسة الإسلامية أو المسيحية، أو اليهودية، تشدد جميعها على أن سلوك الإنسان وفكره انما هو معلول للثقافه. من جهة أخرى، كما يبدل المعمل أجهزته الصدئة والمتهرئة، تدخل الثقافات الضعيفة في تعامل وتعاطٍ مع الثقافات الأرصن على مستوى دعائم رؤيتها الكونية، وبهذا فإن الثقافات المنتجة هي من الجانب الآخر مستهلكة لثقافات غيرها.

13 ـ رقي الثقافة أو انحطاطها

من الخصائص المهمة لهذه النظرية انها تلوِّح بامكانية «الحكم الثقافي» أو إصدار الأحكام على مستوى الثقافات ورقيها. طبقاً لهذه

النظرية يجترح الإنسان طوال عهود تطوره المادي والمعنوي وعلى أساس مبادئ رؤيته الكونية معايير وملكات يصدر الأحكام وفقاً لها على سلوك الآخرين ونواياهم. وعليه ستكون بعض الثقافات بشكل تلقائي ساميةً غنيةً إيجابية مُحبذة، فيما تبقى ثقافات أخرى منحطة سلبية تخريبية.

المفردات الرئيسية للثقافة حسب النظرية الجديدة

1 ـ المجال الثقافي[1]

وهو عبارة عن مساحة أو منطقة تعيش فيها عدة جماعات مختلفة، ولها عناصر وتراكيب ثقافية مشتركة. يطلق مصطلح المجال الثقافي، على أرض محدودة جغرافياً فيها جزئية، شقية أو ثقافة فرعية معروفة. وتخوم المجال الثقافي لا تتحدد ضرورة بالحدود السياسية أو الوطنية. فمثلاً مع ان لكل من إيران والهند و. . . مجالاً ثقافياً خاصاً، ولكن ثمة عناصر ثقافية رئيسة، كالدين أو الاقتصاد يمكن ان تُشاهد بشكل واحد في عدة مجتمعات كالدين الإسلامي المشترك بين المجتمعات المسلمة[2].

المجال الثقافي فضاء اجتماعي تشاهد فيه خصائص مشتركة، أي علاقات متشابهة للإنسان بالطبيعة وكذلك منظومة قيمية واحدة. مجموعة الأفراد أو الجماعات التي تعيش في مجال ثقافي واحد تنتمي طبعاً لثقافة واحدة أو لثقافات متشابهة ذات خصائص مشتركة كثيرة[3]. وبتعبير آخر، الأفراد في المجال الثقافي الواحد مُتشاركون في مُعظم المصادر والبلوكات (حجر الأساس) التي تصنع الرؤية الكونية.

---

(1) Cultural Area.

(2) نيك مهر، ص266.

(3) بيرو، ص75.

2 ـ الثقافة الشِقّية الفرعية والثقافة العامة

مع أن الأفراد في كل مجال ثقافي يتشاركون في معظم المصادر التي تتألف منها الرؤية الكونية، إلاّ أنهم يتفاوتون في متغيرات أخرى كالجغرافيا، واللغة، والأزياء و. . . إلخ، أي إن لهم ثقافات جزئية مستقلة كما تسمى. فقبيلة البختياريين في محافظة (جهار محال وبختياري) على سبيل المثال لها أزياؤها ولهجتها الخاصة، ومع أنها جزء من الثقافة الإيرانية، إلاّ أنها ذات هوية مستقلة عن العرب والتركمان، والبلوش والقشقائيين، والاكراد. وإذن فكل واحدة من الهويات أعلاه هي ثقافة شِقِّية داخل اطار الثقافة الإيرانية العامة.

تعبِّر الثقافة العامة عن مضمون ثقافي سائد وغالب بين كل أفراد المجتمع، وتمثل الرؤية الكونية وشكل تقييم الحياة والأيديولوجيا السائدة المجرَّبة في الحياة. وبمقدور الثقافة العامة نظراً لشموليتها ان تؤدي إلى تعزيز العناصر الثقافية، والمشاركة العامة، وتوحيد الطبقات الاجتماعية، وتنسيق العلاقات الاجتماعية و. . . الخ[1].

الثقافة العامة بالنسبة للثقافة الفرعية بمثابة الشجرة بالنسبة لبراعمها وأغصانها. فالثقافة السائدة في المجتمع بمنزلة الشجرة أو الجذع الأصلي فيها والثقافات الفرعية بمثابة أغصانها وبراعمها. وتدرس ظاهرة الثقافة الفرعية بشكل علمي دقيق في شتى الفروع العلمية، كعلم النفس وعلم الاجتماع، وعلم الإنسان. فتحليل الثقافات الفرعية وجوانبها العاطفية والنفسية والجنسية والاجتماعية من اختصاص دراسة الشخصية في علم النفس. وفي علم الإنسان يُعنى خبراء الفولكلور ودارسو الثقافة الشعبية، بالبحث في خصائص الثقافة الفرعية في المجتمعات التقليدية. والجدير

(1) م.س، ص216.

بالذكر أن المجتمعات المعاصرة، ومع تطور التقنية الحديثة والاتصالات باتت تفقد الكثير من الثقافات الفرعية أوجه تباينها بشكل تدريجي[1].

3 ـ الثقافة المادية والثقافة غير المادية

من المناهج الأخرى لتقسيم الثقافة استخدام مؤشر القابلية الكمية وإمكانية «قياس»[2] الثقافة. وبالنظر لهذا المعيار يُمكن تقسيم الثقافة إلى مجموعتين: الثقافة المادية والثقافة غير المادية. فإذا كانت ظواهر الثقافة يمكن قياسُها بواسطة المعايير والمؤشرات العلمية والكمية، أو لنقل إنها أوضح وأكثر عياناً وتشخصاً، يمكن اعتبار تلك الثقافة ثقافة مادية.

ويمكن تصنيف الكثير من الأشياء ضمن الظواهر الثقافية أو الثقافة المادية. فالتقنيات والأدوات العملية والانتاجية، والأساليب الطبية والعديد من الأشياء الأخرى، هي من الأمور المادية ذات الصلة بحياة الأفراد والجماعات، ولا يمكن غض الطرف عنها أثناء الدراسة العلمية للمجتمع للأسباب التالية:

ـ لأنها نتاجات ثقافية تضمن جملة من الاحتياجات الاجتماعية.

ـ لأنها أدوات تستخدم لتطبيق نماذج سلوكية.

ـ لأنها (حاملات الثقافة) وتتولّى نقل جزء كبير من القوة الفيزيائية للفاعليات الاجتماعية.

ـ لأنها رموز يمكن بواسطتها وحسب نوع استخدامها تفسير قسم عظيم من ثقافة المجتمع.

إنَّ الفنون السلوكية إلى جانب صناعة واستخدام النتاجات الثقافية

---

(1) Assessment & Measurement.

(2) نيك كهر، ص266 ـ 268.

(الاشياء المادية) هي جزء من ثقافة المجتمع. كما إن الأشياء المادية من الشقق السكنية في المدينة، حتى أجهزة النسيج والغزل والمكائن الالكترونية وأجهزة الحياكة، هي كُلها منتوجات ثقافية وتعكس الثقافة في نفس الوقت[1].

أما الثقافة غير المادية فتطلق على الموضوعات والمسائل التي لايتسنى قياسها بالمعايير الكمية، ولايمكن مقارنتها وتقييمها بسهولة، كالمعتقدات وعلاقات القرابة واللغة والفن والآداب الخ. . . التي تشكل في الحقيقة الهوية الثقافية للمجتمع. وأياً كان تصنيف الثقافة إلى مادية وغير مادية إنما هو لمجرد تسهيل عملية البحث والدراسة، وإلاّ فالثقافة المادية، لا تنفصل عن الثقافة غير المادية، أو لنقل أن العناصر الخارجية للثقافة هي الجزء المادي من الثقافة وعناصرها الداخلية تمثل الجزءالمعنوي وغير المادي من الثقافة.

4 ـ الثقافة المثالية والثقافة الراهنة

كما يمكن تقسيم الثقافة إلى شكلين هما: الثقافة المثالية والثقافة الواقعية أو القائمة على أرض الواقع. الثقافة المثالية هي الثقافة المحبَّذة التي تشمل جميع المحاسن والإيجابيات، وتضمُّ الإدراكات والتوقعات والقناعات والمُثُل، كما ينبغي أن تكون. وبكلمة أوضح، الثقافة المثالية هي ثقافة تتوفر فيها النماذج السلوكية البينة والمقبولة بشكل رسمي، بينما الثقافة الواقعية تعبّر عن السلوكيات والأفعال الموجود في المجتمع وما يسُود المجتمع عملياً. وعدم التطابق هذا بين الثقافة العامة والثقافة المثالية لا يستمر طويلاً، عادةً، إذ يتلاشى «البون أو الاختلاف[2]» مع تسارع وتيرة التنمية الثقافية.

---

(1) نيك كهر، ص266 ـ 268.

(2) Discrepancy.

والأمثلة على الثقافة المثالية والثقافة الواقعية كثيرة جداً. فمثلاً تُعدُّ بعض السلوكيات منبوذة وسلبية جداً في نظر عامة الناس، إلاّ أنها تنتشر بكثرة في الخلوات والأماكن الخاصة. ومن الأمثلة على البون بين الثقافتين الواقعية والعامة، يُمكن الإشارة إلى تخطي الضوء الأحمر من السائقين وعدم مراعاة قوانين المرور، والغش في المواد الغذائية، واحتكار البضائع الضرورية، والدعايات الكاذبة، كما يُمكن في هذا السياق الإشارة إلى عمليات جراحية غير ضرورية (كالأجهاض والولادة القيصرية) التي تُجريها بعض المستشفيات خلافاً لنظامها وأخلاقها الطبية المهنية[1]. ولنقل أن الثقافة المثالية تمثل إرشادات الرؤية الكونية التي تتحدث عما يُراد له أن يكون، أما الثقافة القائمة أو الراهنة فتتحدث عما هو كائن بالفعل.

5 ـ الثقافة القديمة مقابل الثقافة الحديثة

أحياناً يتاح تقسيم الثقافة حسب عناصرها وخصائصها إلى ثقافة قديمة أو تقليدية[2]، وثقافة جديدة أو حداثية[3]. هاتان الثقافتان متعارضتان أساساً، فالثقافة التقليدية تقوم على أساس التراث والتقاليد (والمراد بالتراث جميع التجارب وأساليب الحياة والنظم والقيم الموروثة عبر الأجيال). الثقافات التقليدية غالباً ما تكون لها أرضيات اجتماعية، وتراتبية اجتماعية، ومعتقدات، وأساليب سلوكية، وأشكال من السلطة والقدارت والعادات والأعراف الخاصة المختلفة عن الثقافة الحداثية، وعادةً تكون مكونات الثقافة التقليدية راكدة لا تتطور باتجاه أرقى وعلى نحو محسوس[4].

---

(1) توسلي، ص52.

(2) Traditional Culture.

(3) New Culture.

(4) Robertson, 1993, p. 185.

وفي بعض الأحيان تتبلور الثقافة التقليدية في «عُزلة ثقافية»[1]، وتتشكل على نحو منفُصل أو تتخلف عن الآخرين اضطراراً، أو تنفصل تدريجياً عن جسد الثقافة المتطورة النامية. وبتعبير آخر تقع الثقافة المعزولة داخل مناخ محدود ومنفصل وغير مرتبط بثقافة أوسع وأكبر.

أما المراد بالثقافة الجديدة أو الحداثية فهي الثقافة التي تخضع عناصرها دوماً لعملية تغيير وحركية مستمرة، وتتواصل مع بيئتها ضمن علاقات تأثير وتأثر مستمرة، فتبدو متحركة ومتكاملة على طول الخط. وعملياً تزداد الهوة دائماً بين الثقافات التقليدية، والثقافات الجديدة بفعل تسارع وتيرة التحول الحياتي والتقني و. . . الخ.

6 ـ الثقافة الداخلية

إن ذهن الإنسان هو الموضع الأصلي للمعاني. والحياة الداخلية للأفراد هي ينبوع وحاملة المعاني في الوقت نفسه. والثقافة تنمو وتتطور في هذا المجال، بيد أن الذهن نفسه ناتج ثقافي يمكن أن يُكتسب بالتعليم، وبعد الاكتساب يغدو حاملاً للثقافة وأحياناً منتجاً لها. ويمكن تسمية هذا الوجه من الثقافة بـ«الثقافة الداخلية». يدرس علماء النفس الثقافة الداخلية بسبب نقل المعاني وتثبيتها وتغييرها. ويبحث الفلاسفة أيضاً قضية المعاني ضمْن مجال أوسع، وأمور من قبيل العقيدة والقيم والميول، التي تذكر تحت عنوان الثقافة أو جزء من الثقافة إنما هي حيّز من الثقافة مكانه الأصلي دخيلة الإنسان أو ذهنه، ويمكن نقله من جيل إلى جيل، عبر التربية عن طريق الرموز والعلامات.

7 ـ الثقافة المؤسسة

الشكل الآخر من أشكال ظهور الثقافة (المعنى)، هو ظهورها في

---

(1) Isolate culture.

سلوك الفرد. وسلوك أفراد المجتمع حينما يتداخل ويتعمَّق على مرِّ الزمن يثبّت أشكالاً من السلوك تُسمى مؤسسات. وحينما ترسخ الثقافة في اشكال معينة من السلوك، وتطبق عملياً، تسمى «ثقافة مؤسسة».

8 ـ الثقافة الرمزية

تظهر الثقافة على شكل رموز وعلامات تتم عن طريقها عمليات التفاهم والتعليم. وبالتالي يمكن الإشارة إلى تجلٍّ آخر من تجليات الثقافة يُدعى «الثقافة الرمزية»، ومن مصاديقه الأعمال الفنية والكُتب والمطبوعات بصورة عامة.

9 ـ الثقافة المتبلورة

فوق كل هذا، حين تتبلور الثقافة عن طريق السلوك، فإنها لاتتبلور على شكل مؤسسات معنوية تحدد صور السلوك. فالتغييرات التي يجترحها الإنسان في الطبيعة ومنها الأدوات والآثار تطبع ذهنية الإنسان (المعاني) بطابعها. ويمكن تسمية هذه المجموعة بـ«الآثار الثقافية» والتي تشمل الوسائل. وطبعاً فإن ماهية هذه الآثار مادية، فهي تنفع غالباً للعمل، أي انها أمور مادية قبل ان تكون معنوية، الاّ انها مرتبطة دوماً بالحيز المعنوي.

اذا وافقنا على هذا التقسيم جاز القول بأن الثقافة واقع مادي ـ معنوي يمكن تجربته بأربعة اشكال: داخلي (التجربة بدون واسطة)، رمزي (عن طريق التجربة الداخلية وتجربة الرموز بصورة تطبيقية)، والمؤسسات، والآثار (الادوات)[1].

10 ـ مستويات الثقافة

يعتقد البعض ان للثقافة مستويات مختلفة ويقدموا تقسيمات متنوعة

---

(1) رجب زاده، ص 4.6.

في هذا الخصوص. والسؤال القائل «هل للثقافة طبقات ومستويات مثالية، وراقية، ومنحطة، وتجريبية، الخ. . . هو سؤال لايمكن الإجابة عنه بـ«نعم» أو «لا»، اجابةً جلية حاسمة. لكن يمكن الاشارة إلى بعض مستويات الثقافة بما يلي:

- الثقافة المثالية[1] (الراقية) مقابل الثقافة المنحطّة.
- الثقافة الرسمية[2].
- الثقافة العملية (الاجرائية)[3].
- الثقافة التجريبية (المجرَّبة)[4].

11 ـ الثقافة المثالية

خير ما يعبر عن الثقافة المثالية هي الهوية المثالية التي غالباً ما يشدد عليها ويدعمها مفكرو المجتمع ونخبه وعلماؤه وأصحاب الرأي فيه. وهي اشبه بصورة كبيرة تظهر من بعيد. ومع إن الوصول إليها خلال أمد قصير عملية صعبة الاّ أنه بالإمكان، بل من الضروري التحرك نحوها. وتتفاوت الثقافة المثالية من مجتمع إلى آخر، ذلك أن الأسس الفكرية والعقيدية والرؤى الكونية الجماعية في المجتمعات المختلفة متباينة عن بعضها البعض. ولكن يظهر أن هذه الثقافة بوصفها الهوية الشخصية الجماعية في المجتمع تحظى باحترام وقبول الفطرة الإنسانية والعقل السليم والأطباع النقية والشخصيات التائقة إلى المثل والباحثة عن الحقيقة كالمجتمع المديني للنبي محمد (ص) والمدينة الفاضلة أافلاطون وغيرها من النماذج في ازمنة وامكنة مختلفة.

---

(1) Ideal Culure.

(2) Formal Culture.

(3) Operational Culture.

(4) Experimental Culture.

12 ـ الثقافة الرسمية

إن ما يعبِّر عن الثقافة الرسمية هو نوع الهوية وأُسلوب الحياة الذي يُروج له من قبل المسؤولين الرسميين في المجتمع وأبرزهم طبعاً هم الذين يتولون المسؤوليات في الدولة ومؤسساتها. وقد تتعرض الهوية الرسمية للمجتمع إلى تغييرات عدة عبر الزمن، بموازاة التحولات السياسية، كما يمكن أن تكون متناسقةً مع الثقافة المثالية، أو متناقضةً معها. ويبدو أنه في المجتمعات التي تنبثق حكوماتها من القيم الوطنية والدينية في تلك المجتمعات، أن يتحقق نوع من الموائمة بين الثقافة الرسمية والثقافة المثالية. في مثل هذه الحالة تتحقق التنمية الثقافية الطبيعية والمستمرة، والتي تعد نقطة الانطلاق في التحولات الاجتماعية والتوجه نحو التنمية في الميادين الاخرى. ولكن يمكن تصور مجتمعات تتعارض فيها الهوية المثالية مع الهوية الرسمية، وفي مثل هذه الظروف تؤدي التوترات والمعالجات الرسمية والايديولوجية رويداً رويداً إلى التمهيد للثورة، والتحولات الجذرية في المجتمع.

13 ـ الثقافة العملية

تندرج الثقافة العملية في المستوى الثالث، وتعبر عما يحبّذه الناس في المجتمع ويرومون نقله إلى ابنائهم. أي أن الثقافة العملية تمثل عموماً الروح الجماعية والهوية الاجتماعية التي تتجلى بوضوح في الحياة الاجتماعية. ومع إن الثقافة العملية تتأثر تأثراً أكيداً بالثقافة المثالية وكذلك بالهوية الرسمية، الاّ ان لها في الوقت ذاته خصوصياتها ومميزاتها التي تتمظهر على شكل أعراف اجتماعية وأساليب في التعامل بين أفراد المجتمع. فإذا كانت الثقافة الرسمية متماشية مع الثقافة المثالية، والثقافة العملية منسجمة مع الثقافة الرسمية يكتسب المجتمع هوية متجانسة متناسقة وهادفة ومتجذرة أيضاً، يكون من الصعب جداً مجابهتها والانتصار عليها. أما في حال عدم تطابق الثقافة العملية مع

الثقافة الرسمية، خصوصاً اذا استطاعت الثقافة المثالية التأثير بنحو جيد، فقد يمهد ذلك الاسباب لتحولات سياسية واجتماعية كبيرة.

14 ـ ثقافة التّجربة

أخيراً وليس آخراً وفي أدنى المستويات يمكن التحدث عن الثقافة الفردية لافراد المجتمع. يتباين الأفراد من حيث الذكاء والتحصيل الدراسي، والجنس، والعنصر وما إلى ذلك، وتؤدي هذه التباينات بمرور الزمن ونتيجة التجارب الفردية إلى أن يكتسب كل واحد منهم ثقافة خاصة به. وإذن، تتبلور الهوية الفردية لكل شخص في ضوء التجربة الثقافية، المجربة أي المعاملة المستمرة والخاصة لكل فرد مع المجتمع. أي أن المستويات المختلفة للثقافة من أهم المتغيرات المفتاحية فيما يتصل بتباين وحوار الثقافات. ومن الضروري لكل باحث قبل الخوض في قضايا الثقافة أن يحدد المستوى المُرام. مثل هذا المنحى بوسعه أن يساهم اسهاماً ملحوظاً في إشاحة الغموض. وما أشرنا إليه هو فكرة إجمالية عن بعض مستويات الثقافة، وسيأتي تفصيل ذلك ضمن بند حوار الثقافات.

15 ـ التنمية الثقافية

التنمية الثقافية هو مفهوم كثر الحديث عنه في الأعوام الأخيرة، وتعددت في نطاقه النقاشات والآراء المتضاربة. يرى بعض المختصين، أن ما يجعل تحقق التنمية الثقافية ضرورة حتمية، هو وجوب مواكبة الثقافة التطورات الصناعية والتقنية المتسارعة والتي تغيّر كل يوم وجه المجتمعات الإنسانية وملامحها. من هنا تنعكس حركة التطور الاقتصادي عموماً في الميدان الثقافي، وتغدو الانشطة الثقافية من العوامل المحفّزة في الحياة الاقتصادية. ومن وجهة النظر هذه تعد الثقافة أداةً في ايدي المخططين لتنمية البلد.

إلى جانب هذه الرؤية ثمة اتجاهٌ آخر يعتبر الثقافة غايةً. التمهيد النظري لهذا الاتجاه هو اعتبار الاستقلال والهوية والقيمة الثقافية غايةً. والنتيجة العملية لذلك، تجانس المجلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية مع المجال الثقافي، وبالعكس.

لذلك، قبل أية محاولة لتعريف التنمية الثقافية، يتعيّن تحديد موضع الثقافة في نظام الرؤية الكونية، ومع إنه من غير المستساغ اتخاذ رؤية على حساب رؤية اخرى، فإن من الضروري تشخيص الرؤية الأساسية.

لدى تعريف التنمية الثقافية في المجتمع الإسلامي ينبغي أخذ عدة مبادئ بنظر الاعتبار:

المبدأ الاول، هو أن القيم الثقافية لمجتمعنا، والتي غالباً ما تكون ذات جذور في الأفكار والثقافة الدينية، تعد في ذاتها غاياتٍ، ولابد أن تصب التحولات الاجتماعية باتجاه تحقيق هذه القيم. وبالتالي يمكن عرض الخطوط الرئيسية للتنمية الثقافية بالشكل التالي:

أ - الهدف النهائي لأية تنمية ثقافية هي الإرتقاء بالحياة الروحية إرتكازاً إلى الحقائق الدينية.

ب - يتوجب أن تقوم التنمية الثقافية في ظروف مواجهة الثقافة الأجنبية اعتماداً على عناصر الثقافة الوطنية.

ج - تُستشعر ضرورة اعادة النظر في القيم الثقافية في سياق عملية التنمية الثقافية.

د - في حال أخذ هذه الخطوط العامة بنظر الاعتبار عند التخطيط الثقافي تبرز الحاجة لرؤى وتصورات أحدث تتناغم والظروف العصرية (293).

وبعد استعراض هذه الخطوط العامة نعرّج على شرح حالاتها ومصاديقها:

تحظى قضية حفظ الهوية حيال التغيّرات والتحولات خصوصاً في البلدان غير الصناعية بأهمية اكبر، لأن هذه البلدان وفي سياق الترابط بين الثقافات ينبغي عليها إلى جانب استيعابها لمكتسبات الثقافة العالمية، كالتكنولوجيا والعلوم وما إلى ذلك، أن تحافظ على ثقافتها وهويتها الوطنية والدينية وتعززها، على أن هذا الارتباط ينحرف غالباً لصالح الثقافة العالمية المهيمنة بفعل تأثيرات وسائل الاتصال العامة في الترويج للقيم السائدة في الثقافات. في مثل هذه العملية تُمنى الثقافات ذات النظام القيمي الكبير، والتي تفتقد لوسائل اتصال مشهودة، بالهزيمة والتراجع إزاء الثقافات التي تستطيع لمجرد توفرها على وسائل الاتصال والإعلام القوية أن تنشر قيمها على مساحات واسعة. والحل المنطقي في هذا الخضم هو إعادة النظر في الثقافة الوطنية في ظل قبول فكرة «الثقافة بوصفها غايةً». الثقافة المفتقرة للقدرة اللازمة على الابداع والتجديد واستخدام المنجزات الحديثة في كل عصر، وتقديم تفاسير جديدة للتجارب الماضية، ستكُف طبعاً عن العطاء والازدهار، وتصاب بالركود والتحجر. والنتيجة هي أنه في ضوء النظرية المطروحة في هذا الكتاب يبدو مفتاح التنمية الثقافية كامناً في تنمية وتطوير الرؤية الكونية السائدة في المجتمع والتي قد تختلف من مجتمع إلى آخر.

إن إقصاء الثقافة المفروضة والاغتراف من التقاليد والموروثات الثقافية مالم يصحبه الإبداع والتجديد، لن يكون قادراً على صيانة الثقافة من تغلغل الثقافات الأخرى. وإذن، تكتسب التنمية الثقافية بعد المحافظة على جذورها داخل الثقافة المحليّة (الوطنية ـ الدينية) أشكالاً متنوعة، وليس في وسع أي بلد اعتبار نفسه غنياً عن التفكير والبحث وإعادة التشكيل، لمجرّد أنّه يتّبع نماذج الثقافة التي يجود بها الأجانب. إذ أن الظاهرة الثقافية متى ما نأت عن الإلهام الداخلي والوطني انقلبت إلى نتاج مصطنع وعنصر أجنبي غريب.

وحيث ان التنمية الثقافية تؤهل المجتمع لإبداع حياة ومناخٍ جديد فهي تحظى بأهمية كبرى. ذلك أن الثقافة تكفل اشباع أعز حاجات الإنسان وهي حاجته إلى النضج، المتوازي مع مكانته وهوٰيته. والنشاط الثقافي هو دليل الفرد ومرشده للإكتشاف والحرية والاستقلال وتولي مصيره بيده بدل الوقوف والتفرج والتقبل الصرف للأشياء. إن هذه الانشطة مقابل عدم الالتزام وعدم الانسجام تبشر دوماً بالتعاون وتتكفل بحماية الحياة الاجتماعية. كما أن السياسات الثقافية التي لا تشتمل على مجموعة من المبادئ والاهداف المقبولة، لن تكون قادرة على ممارسة دورها كهدف غائي للسياسات الاقتصاديه والاجتماعية، ذلك إن أهداف الانشطة الثقافية لا تتفرع عن الرؤى والتصورات الذهنية انما تتشكل على أساس الواقع المنظور[1].

أولوية التحول الثقافي على التحول في الميادين الأخرى

يشار عند تشريح الأبعاد المختلفة للتنمية إلى جوانب متعدده، منها الإقتصادي، والإجتماعي، والسياسي، وكذلك الثقافي. ويلوح لنا أن التنمية الثقافية ليست إلاّ أحد اركان التنمية الشاملة، بيد أن البحوث والآراء التي أطلقها لفيف من المفكرين المعاصرين تجنح إلى أن التنمية والتقدم في الشؤون الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كافة، ترتكزا إلى ثقافة ذلك المجتمع. وطالما تعارضت ثقافة المجتمع مع التنمية والتقدم فلن يكون تحقيق هذه التنمية أمراً ميسوراً[2]، وعليه يتسنى لنا الاستنتاج، أن ثقافة المجتمع (اذا لم تبارك التنمية وتعاضدها) فسيكون الإصلاح الثقافي شرطاً اولياً وأساسياً للسير في طريق التنمية الداخلية.

---

(1) راجع: مسجد جامعي، ص 1 ـ 7.

(2) عزتي، ص29.

ولا يمكن التنكر طبعاً لحقيقة أن التنمية الثقافية هي جزء من التنمية الشاملة، ولكن يفطن المرء في الوقت ذاته إلى أن الثقافة بحدِّ ذاتها من العوامل الصانعة للتنمية ولها في علاقتها بالتنمية أبعاد مختلفة:

اهم تلك الأبعاد، ما يتعلق بالعوامل الثقافية التي تتطور في غمرة عملية التنمية، وتُعد مؤشرات للتنمية في المجتمع.

أهداف التنمية الثقافية

ترسم للتنمية الثقافية أهداف متنوعة بل ومتناقضة أحياناً، ولكن يمكن اجمالاً الإشارة إلى أهداف التنمية الثقافية بما يلي:

أ - مساعدة المجتمع على اكتساب وتنمية الأصالة، والإبداع، والفضائل الاجتماعية، عن طريق إعادة معرفة، وإعادة تشكيل الثقافة الفطرية الداخلية.

ب - رفع المستوى النوعي للحياة مقابل التغيرات المتسارعة على الصُعد الاجتماعية والاقتصادية والصناعية، وتعزيز التنمية المادية للمجتمع بدل حرمانه منها.

ج - تعميم الثقافة عن طريق إسهام جميع افراد المجتمع والجماعات في الإبداع الثقافي، وتعزيز وتشجيع التنافس البناء.

د - خفض التبعات التاريخية والاجتماعية للتخلف التنموي إلى أدنى المستويات الممكنة، والتي كثيراً ما تسفر عن بروز أنماط من التنمية غير المتوازنة، أو غير المؤاتية من حيث التوقيت [1].

---

(1) عزتي، ص29.

(2) خانيكي، ص114

العوامل المؤثرة في التغيير والتنمية الثقافية

قيل إن التحول الثقافي هو تحول يدخل على الظواهر الثقافية كالمعرفة والآراء، والأفكار، والأعراف، والتقاليد، والمراسم الدينية، والأخلاق، والفنون، والمعتقدات، والقناعات، والتوقعات، وأسلوب الحياة، والميول، والقيم، والسلوك، والأزياء، والأطعمة، أو لنقل على الثقافة المادية وغير المادية بشكل عام، إذن، الثقافة تتغير وتتحول. ولكن ما الذي يُحدث هذا التغيير؟ يمكن الإجابة عن هذا السؤال من جوانب وزوايا شتى.

ترتهن التنمية الثقافية كأية ظاهرة اجتماعية أُخرى، لعوامل وظواهر عدة لها صلاتها وتعاطيها مع بعضها البعض[1]، لذا ينبغي عند تحليل العلل المؤثرة في التنمية الثقافية عدم إغفال تأثير العوامل المختلفة على بعضها؛ ويمكن الإشارة إلى بعضِ أهم العوامل المؤثرة في مستوى وسرعة التغيرات الثقافية كمايلي:

1. البيئية الطبيعية:

قلَّما تحدث تحولات مفاجئة وشديدة في البيئة الطبيعية. وعادة ما تكون تحولات البيئة الطبيعية بطيئة إلى درجة ان تأثيرتها على الحياة الاجتماعية تبدو ضئيلة جداً. أما اذا كانت هذه التغيرات فجائية وشديدة فسوف تترك تأثيرات جد عميقة. وفي هذا المضمار يمكن الإشارة إلى عوامل من قبيل الحروب، والزلازل، وانتشار الامراض المُعدية، والبراكين، والسيول، والطوفانات، والجفاف، وطبعاً يمكن للعوامل الطبيعية خلق أزمات اقتصادية.

---

(1) فاجوليند، اينجماز، ص. 16.

2. الحاجات المعروفة:

من شروط التحول الاجتماعي أن يكون المجتمع على معرفة بحاجاته. فلكل مجتمع حاجات تتناسب مع ماضيه التاريخي والمرحلة الزمنية التي يمر بها، والنقطة المهمة هنا هي إن هذه الحاجات متحولة في الغالب، إذ تظهر كحاجات جديدة مع أطوار التحول والتغيير في البيئة الاجتماعية.

3. السكان

يستتبع التحول في عدد السكان وتركيبته وتوزيعه تغييرات اجتماعية معينة، فمع زيادة السكان تظهر الحاجة إلى أساليب مؤثرة في إنتاج المواد الغذائية، وهذا ما يسرّع التجديد في القطاع الزراعي، ويفضي شيئاً فشيئاً إلى التغيير الاجتماعي، والهجرة أيضاً من العوامل المؤثرة ذات العلاقة بالسكان والتي تترك بصماتها على أسلوب الحياة والثقافة[1].

وللهجرة أهمية خاصة من الناحية التاريخية والفلسفية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فالنقطة المهمة في جميع أنواع الهجرات هي تعددية الثقافة بين مَنشأ الهجرة ومقصدها. واذا كانت ثمة اختلافات ثقافية بين منشأ الهجرة ومقصدها فستنطرح قضية تأثر المهاجرين بثقافة المقصد أو تأثيرهم في هذه الثقافة. وعادة ما يقتبس المهاجرون بعض سمات ثقافة المقصد. ليحملوا بالنتيجة ثقافة بينية تتأرجح بين ثقافة المبدأ وثقافة المقصد. أما الاجيال اللاحقة لهؤلاء المهاجرين فسوف تُرجَّح عندهم ثقافة المقصد، أما إذا كانت لدى البعض منهم خصائص ثقافية غنية ومتينة فسوف يشكلون أقلية ثقافية في (بلاد المقصد) وقد يؤثّرون في هذه الثقافة[2].

---

(1) واكو، ص15.

(2) ميرزايي، ص76.

4. التحولات السياسية

الثورات والإصلاحات الاجتماعية عامل آخر من العوامل المؤثرة على التحول الثقافي. وتنم مفردة الثورة عن إنقلاب وتغيير جذري في النظام السياسي للبلد. فعملية التغيير هي القاسم المشترك بين كل الثورات وتستخدم كلمة الثورة بنحو مجازي للتعبير عن كل تغيير واسع في المجتمع، بيد أن معناها الأصلي في الحقل الاجتماعي هو سقوط الطبقة الحاكمة عمداً وقصداً، وباستخدام العنف على الاغلب من قبل طبقة اخرى تستطيع تعبئة قطاعات الشعب ضد النظام الحاكم ولا تقلب توزيع السلطة رأساً على عقب وحسب، بل تؤدي إلى إيجاد تغييرات كبرى في مجمل البنية الاجتماعية[1].

وهكذا، فإن الثورة الثقافية وهي أساساً ثورة في الفكر والايديولوجيا، أو في عموم الثقافة هي أيضاً من العوامل التي تسفر عن تحولات ثقافية كبرى. على هذا الأساس ينبغي تغيير ما يسمى «القوالب الذهنية» وعلى الناس أن يتخلوا عن التصورات والتوقعات والاتجاهات السابقة، ويتقدموا نحو التصورات الجديدة.

أضف إلى ذلك أن تولي السلطة من قبل زعيم سياسي قوي، أو تنحيته عن السلطة، يمكن أن تفضي إلى تحولات ثقافية، لأن تحولات من هذا اللون تستدعي تبعاً لها، تحولات أساسية في السياسات الثقافية التي ترسم للمجتمع.

5. تطور التقنية

يبدو اليوم أن التكنولوجيا هي أهم العوامل المؤثرة في التحولات الاجتماعية والثقافية، والتوقع العام هوأن التحولات التقنية كلما تسارعت

---

(1) Roberton. 1993. p. 128.

واضطردت، كلما تضاعفت التغييرات الثقافية الناجمة عنها[1].

اذا قلنا، إن الهدف الرئيس من استخدام التقنية هودعم التنمية والتقدم في المجتمع وتفتّح مواهب الإنسان وتحقيق رضاه فيما يتصل بتأمين حاجاته المادية والمعنوية الأساسية، عندئذ لن يتسنى لنا القول إن التقنية مجرد أُسلوب من أساليب الانتاج. إذ سيكون لها في هذه الحال انعكاسات واسعة على الميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية وسوف تؤثر في اساليب تفكير المجتمع الذي تظهر فيه.

في ضوء هذه الرؤية، يمكن القول إن العلاقة بين الثقافة والتقنية هي علاقة متقابلة ثنائية الجانب. أي أن كل جانب فيها يؤدي بتغييراته إلى تغييرات في الجانب الآخر. وتدل الدراسات على إن التقنية اذا كانت مرتكزة على الاسس الثقافية للمجتمع، واستطاعت تلبية جميع احتياجاته الثقافية، فسوف تحظى بجذور واسس أمتن واقوى. ومن جهة اخرى اذا وفرت الثقافة اعتماداً على عناصرها الصانعة لها ارضية ملائمة للتغيير والتحول، فسوف تزيد من سرعة تطورات التقنية.

6. الاتصالات

قد لا يمكن الفصل تماماً بين الإتصالات والتقنية، بيد أن الاتصالات من العوامل المؤثرة في التحول الثقافي. من خصائص الإنسان قدرته ومهارته في إقامة العلاقات والاتصال، وفي ضوء هذه القدرة يصبح اكتساب الثقافة ونقلها امراً ممكناً. وهكذا، لا يتسنى الحديث عن الحياة الاجتماعية وعملية التنمية الثقافية من دون التنبه لمقولة الاتصالات. فالعلاقات بين الافراد والمجتمعات والشعوب عن طريق أدوات مادية مختزنة كالكتب والمطبوعات، وعن طريق وسائل

---

(1) Ibid, p.129.

(2) احساني، ص6 ـ 7.

إعلامية منتجة لثقافة تمهّد الأرضية لتغييرات وتحولات متعددة الأبعاد. من هنا تعمل الاتصالات في عملية التنمية الثقافية كإحدى الأدوات أو الوسائل التي تستخدمها الثقافة المتحركة المتكاملة لإعادة بناء عناصرها من جهة، وتستخدمها من جهة ثانية لاكتساب عناصر جديدة وتستبعد بعض العناصر القديمة في غمرة الاختيارات والنتائج، بينما تنمي جوانب وعناصر اخرى تتمتع بقيمة واهمية مميزة.

اضافة إلى الأمور المذكورة اعلاه، يتحدث كوكبة من المفكرين عن عمليات مؤثّرة في التغيير الثقافي. ومع إن هذه العمليات تتحرك في اطار العناوين الستة اعلاه، إّا انها جديرة بالتأمل في حد ذاتها. والعمليات المؤثرة عموماً في التغيير الثقافي هي:

1. التجديد
2. الإبداع
3. الإختراع
4. الإكتشاف
5. الإنتشار

1. التجديد

التجديد الثقافي[1] عبارة عن ظهور عادات جديدة لدى الفرد تحظى تدريجياً بقبول سائر افراد المجتمع[2]. والتجديد بوصفه اسلوباً لانجاز الأمور، له من الناحية السَيكولوجية الآلية ذاتها التي تختص بالتعليم لدى الفرد، مع فارق أن سائر أفراد المجتمع يشاركون في هذه العادات لاحقاً.

---

(1) Cultural Innovation.

(2) Fullan, 1991.

الصفة الخاصة بعملية التجديد، ميلُها إلى البحث عن كل جديد. ولو أردنا رصدها على المستويات الاجتماعية والاقتصادية العامة، لألفينا أنها مرتبطة بعدة عوامل:

اولاً: العوامل الإنسانية (روح الإختراع، روح الإبداع، والمبادرة و...)

ثانياً: العوامل الحرفية والمالية (انتشار ثقافة البحث العلمي والمكنة المالية)

ثالثاً: العوامل السياسة والاقتصادية (الأرضية العامة للاقتصاد الوطني، المحفزات التي تستخدمها الدولة و...)[1] وللتجديد انواع مختلفة.

2. الإختراع

يحصل الإختراع حينما تضطر السلوكيات الدارجة إلى التحول في ظل ظروف تتوفر تدريجياً. معظم التحولات التدريجية التي تحدث عبر الاجيال هي من هذا النوع، ومعظم هذه الثقافات مهما كانت نائيةً، الاّ انها عرضة لهذه التغييرات الكثير من الأعراف والتقاليد والأدوات التي صنعها الإنسان كانت بسيطةً في البداية ثم تعقدت تدريجياً.

3. الإبداع

و هو استخدام افكار جديدة ناتجة عن الإبداع والطاقة الخلاَّقة لدى الإنسان، أي القدرة على إيجاد وإطلاق الأفكار الجديدة. الإبداع هو نقل العناصر الثقافية من ظرف إلى ظرف آخر، أو اجتراح تركيبة جديدة

(1) بيرو، ص179.

من هذه العناصر، وعند المزج بين العناصر القديمة والعناصر الجديدة يكون للإبداع دوره دائماً، كالطائرة التي تعد شكلاً جديداً من المزج بين اجنحة الطيور ومحرك متطور للسيارات و . . [1].

4. الاكتشاف [2]

خلافاً لانماط التجديد السابقة التي تجترح تغييرات في العادات الموجودة في الثقافة، أو توجد تركيبة جديدة منها، قد يوجد الاكتشاف عناصر ربما لا تكون بالضرورة استمراراً للعناصر الثقافية السابقة. آلية ايجاد هذا التجديد هو ما يسميه علماء نفس التعليم بـ (التجربة والخطأ). فمتى ما عجزت العناصر الثقافية الموجودة في المجتمع عن تلبية حاجات هذا المجتمع ومعالجة قضاياه، عندها يتخذ الفرد السلوكيات القديمة نفسها مع بعض التغييرات. واذا لم يصل للنتيجة المرجوة سيختار مزيجاً جديداً من السلوكيات العادية، واذا لم يبلغ الغاية المرجوة سوف يجرِّب تارة اخرى سلوكيات جديدة تماماً. كل سلوك من هذه السلوكيات يستطيع تلبية احتياجات الفرد، سوف يكتب له البقاء ويتحول تدريجياً إلى جزء ثابت في الثقافة. الكثير من الاكتشافات على مر التاريخ كانت نتيجة النزوع إلى تجريب اشياء جديدة. [3]

5. النشر: [4]

النشر عملية تنقل التجديد وسائر العناصر الثقافية من مجتمع إلى آخر وتؤدي إلى تحولات أسرع في المجتمعات. في مثل هذه الحالة لا يبتكر، الفرد نفسه عادات جديدة، وانما يتعرّف إلى مثل هذه العادات

---

(1) قرائي مقدم، ص236.

(2) Discovery.

(3) قرائي مقدم، ص237.

(4) Diffusion.

وبعبارة اخرى، يأخذ الفرد عادات تختص بثقافة اخرى ويشيعها في مجتمعه. يطلق علماء النفس على هذه العملية في اطار التعليم اسم (التقليد)، أي أن الفرد إذا واجه قضية ما لم تمكنه الحلول الثقافية المتوفرة في مجتمعه من حلها، فسوف يستخدم سلوكاً اقتبسه من ثقافة اخرى. والنشر بوصفه احد اشكال التجديد يؤدي إلى تطور المجتمع الإنساني وقد عاضده ودعا اليه انثرو بولوجيون كبار نظير اليوت سميث[1] وغرابنر[2] وشميت[3] وفرانز بواس[4] ويعود السبب في أهمية اقتباس العناصر الثقافية من المجتمعات الآخرى إلى سهولة هذه العملية، إذ ان الإختراع والإبداع والاكتشاف، عملية صعبة وطويلة، بينما استلهام العناصر الثقافية للآخرين، حينما تكون هذه العناصر قادرة على إشباع حاجات الفرد،هو طبعاً عملية يسيرة وسهلة. وإقتباس العناصر الثقافية يحدث عندما تحتك الثقافات مع بعضها، وكلما كان زمن الاحتكاك والتماس أكثر، كلما زاد احتمال تأثير الثقافات.[5]

الثقافة أرضية التنمية

● **الثقافة مبدئ كل سعادة أو شقاء لدى الشعوب.[6]**

تفصح الفكرة أعلاه عن مبدأ أن الثقافة هي منبع أفعال الإنسان، ومنطلق المسيرة التكاملية للمجتمعات. من هنا كان الأفراد هم صناع المجتمع، وتأثير الثقافة على الأفراد بدوره هو أمر لاريب فيه. الثقافة

---

(1) Eliot Smith.

(2) Fritz Grabner.

(3) Withelm Schmit.

(4) franz Boas.

(5) قرائي مقدم، ص239.

(6) الإمام الخميني (ره)، صحيفة النور، ج1، ص273.

الراقية تصنع أفراداً راقين وهؤلاء يقودون المجتمع نحو غايته النهائية. يقول الامام الخميني(ره) في هذا الصدد:

«قضية تربية الشعب تتعلق بأن تكون ثقافة ذلك الشعب ثقافة صحيحة. حاولوا أن تكون الثقافة ثقافة مستقلة إسلامية صحيحة. فالشباب الذين سوف يتربون في هذه الثقافة هم الذين ستكون في أيديهم مقدرات البلد. اذا نشأ هؤلاء نشأة صحيحة سيكونون جميعاً مخلصين للشعب وأمناء على بيت المال، وكل هذا إنما يتحقق في ظل قيادة الإسلام. اذا كانت ثقافة الشعب هكذا، فسوف تكون ثقافة إسلامية ثرة وستكون البلاد مستقرة راقية»[1].

الغاية من إيراد الفقرة اعلاه، الإشارة إلى أحدى النقاشات الساخنة في الوقت الحاضر لجهة العلاقة بين الثقافة والتنمية. وبتعبير آخر، تناقش في هذا الجانب الظروف التي تسرِّع او تبطِّيء تشكيل الثقافة وقبولها، ومع إن مستوى وكيفية التغيير في المجتمعات المختلفة بل وحتى في الجماعات المختلفة داخل المجتمع الواحد، متباينة ومتنوعة، الاّ إنه بالإمكان دراسة العوامل التي تحتم التغيير أو تحول دونه.

لامراء أن ثمة صلة بين العوامل المختلفة التي تحفّز التغيير. الافراد غير المكترثين للتغيير يخضعون غالباً لتأثير العوامل الاجتماعية والثقافية والنفسية، وحينما يتنبهون للتأثيرات والنتائج الإيجابية للتغيير يبدون ميولهم للمشاركة في عملية التنمية ويدفعون التكاليف الاقتصادية المترتبة على ذلك.

بعبارة ثانية، حينما يواجه الافراد فرصاً جديدة فإن قبول أو عدم

(1) الإمام الخميني (ره)، صحيفة النور، ج1، ص74.

قبول هذه الفرص الجديدة ترتبط ببعض العوامل النفسية التي يمكن تلخيصها في المحفزات والحاجات المعروفة ونماذج الاتصال، ووجهات النظر، وأاشكال النفوذ الشخصي[1].

الثقافة في البلدان النامية اليوم تخلت عن ركودها إلى الحركة والحيوية، واختارت التجديد والدينامية للوصول إلى التنمية الشاملة، . في السابق كان ينظر للتنمية من زاويتها الاقتصادية فكانت التنمية تساوي النمو الاقتصادي وحسب، والحال أن التنمية حركة شاملة متعددة الأبعاد تستوعب كافة مناحي الحياة. التنمية قبل أن تكون بحاجة إلى التقنية والاستثمار في الصعيد الاقتصادي، هي على الاغلب مجال لانتخاب خيارات متعددة يلعب فيه الابداع والتجديد دوراً مهماً حسب ظروف البلد الذي يمارس هذا الانتخاب[2]. ومعنى ذلك أن التنمية الداخلية وارتقاء سمة التقبل الثقافي لدى عموم الشعب هما وجهان لعملة واحدة.

و بالطبع فإن التشديد المتطرف على خصوصية كل ثقافة وتفردها قد ينتهي إلى خطر الصدام الثقافي[3]. لكن التواصل بين الثقافات و«التقبل الثقافي» و«النشر الثقافي» يخصّب الثقافة بطبيعة الحال. في حين أن القول بتفوق ثقافة واحدة فقط وابداء عصبيات غير منطقية في هذا الخصوص يضاعف من خطر الصدام.

و خير شاهد على ذلك هي تلك الفكرة، التي توصي بثقافة واحدة وبنموذج ثقافي واحد (نموذج الثقافة الغربية) لكافة المجتمعات، والجهود الكبيرة التي بُذلت في سبيل تسويد هذه الثقافة، فكانت النتيجة التعارض والصدام المحتدم مع سائر الثقافات والنماذج. من جهة ثانية

---

(1) واكو، ص 231 ـ 237.

(2) ساولي، ص52.

(3) توراين، ص49 ـ 50.

فإن العديد من مثقفي المستعمرات سابقاً مستعدون لفعل أي شيء من أجل الحفاظ على هويتهم الثقافية بما في ذلك، حتى، التنكر لقضية التنمية[1] وهكذا مُنِيَ النموذج المعارض للغرب بخطأ حقيقي حين آمن أن السلطة المطلقة لا يمكنها بلوغ التحديث الا بالاتكاء على مبادئها وعبر التضحية بجيل أو عدة اجيال[2].

«وقد عُدت الثقافات المترابطة والمنقطعة» والانسجام الثقافي من الحالات الدالة على الظروف الثقافية المناسبة لتقبل التغيير. فمعظم سلوكيات الافراد في الثقافات المترابطة مستترة وغير صريحة، أما في الثقافات المنقطعة فالسلوكيات أكثر صراحةً. والنداءات والخطابات في الثقافات المنقطعة صريحة أكثر وتكتنف مفردات ومعلومات كثيرة في داخلها، ولا يوجد فرق كبير بين الاصدقاء والغرباء. في مثل هذه الثقافات يتقبل الناس كافة التغييرات بسهولة وبسرعة كبيرة. أما في الثقافات المترابطة فالمعلومات المتبادلة اثناء الحوارات والنداءات الشفهية ضئيلة، ومعظم المعلومات تتعلق بمحتوى الاتصالات، وحول سوابق الافراد وقيمهم الأساسية. وتكثر هناك الارتباطات فيما بين الافراد. حياة الفرد في هذا النمط من الثقافة، تتلخص في هذه القيود والحدود والنماذج الثقافية الثابتة بينما تبدو التغييرات بطيئة جداً.

تلعب درجة الانسجام الثقافي دوراً على جانب كبير من الاهمية في تقبل التغييرات. فالثقافات المتجانسة من شأنها تحقيق الأمن والرضا لأفرادها، ومن جهة أُخرى فإن الثقافة التي تحظى بدرجة أقل من الانسجام وتتأقلم بسهولة مع الظواهر التي تؤدي إلى التغيير. في الثقافة ذات الدرجة العليا من الانسجام يؤدي حتى التحول في جانب واحد إلى

---

(1) م.س، ص49 ـ 50.
(2) م.س.

عدم انسجام عام. في المجتمع ذي الانسجام بالحد الأدنى عادةً ما يشيع التضاد والحيرة واللاّ أمن والإنهاك الاجتماعي، وهذا ما يفضي بدوره إلى توفير ظروف التغيير. مثل هذه الثقافة ترافقها عادةً درجةٌ عالية من الفردانية[1].

أياً يكن فإن في المجتمع عوامل تشيع التغيير، وثمة عوامل تعرقل التغيير، وتعد الثقافة أحد هذه العوامل، بمعنى أن الثقافة يمكنها أن تكون مشجعة ومسرّعة للتنمية، وقد تكون عقبة كأداء في طريق التنمية.

نختتم حديثنا في هذا الفصل بما أدلى به رئيس الجمهورية المحترم حجة الإسلام والمسلمين السيد محمد خاتمي في اثناء لقائه بإحدى الشخصيات[2]. يعتبر السيد خاتمي أن انفصال الثقافة عن السياسة ظاهرة مخرّبة وضارة ومن أخطر أسباب المشكلات والأزمات في القرن العشرين ويقول:

«إذا كانت الثقافة والدين والعلوم قد وظّفت حتى الآن من أجل خدمة الاقتصاد الرأسمالي واسقاطاته السياسية (أي في خدمة الليبرالية الاقتصادية والديمقراطية السياسة)، فعلينا السعي لأن تكون السياسة من الآن فصاعداً في خدمة الفكر والنزعة الروحية. وطبعاً هذا لاينسجم مع مصالح الكثير من اصحاب الإمكانات المادية والدعائية الواسعة. فإذا استطعنا تغيير نظرتنا والإطلال من زاوية الفكر والثقافة على عالم السياسة والحياة، فسيحدث تحول جذري في العالم، ولن يكون الساسة هم المحور وفرسان الساحة في هذا الواقع الإنساني الجديد، وانما المفكرون والخيّرون[3].

---

(1) واكو، ص 237 ـ 239.

(2) فالري، جيكار دستين.

(3) صحيفة همشهري (المواطبن)، العدد 1556.

النتيجة:

في خاتمة هذا الفصل سنحاول فضلاً عن تلخيص طُروحات الفصل الرابع، تقديم خلاصة للفكرة الرئيسية المطروحة في هذا الكتاب. فقد اجتازت مُفردة (الثقافة) ومسارها المفهومي من وجهة نظرالمختصين خطاً بيانياً شِبْه دائري كما مرَّ بنا في الفصلين الأول والثاني من الكتاب. ففي مرحلة معينة من التاريخ كانت الثقافة تمثل الشؤون ذات الطابع الروحي والمعنوي الخالص، وفي فترات أخرى دلّت هذه المفردة على أمور مادية تماماً. معظم المفكرين وأصحاب الاختصاص اعتبروا الثقافة مقولة مادية ومعنوية في نفس الوقت. في نهاية القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين، توسّع منظرو العلوم الإنسانية في مجال الثقافة إلى حدود تستوعب جميع مناحي الحياة الاجتماعية والفردية للإنسان.

في إطار مثل هذا المنحى تُعرَّف المؤسسات الاجتماعية كالعائلة والاقتصاد والتربية والتعليم والسياسة و. . . من حيث بنيتها ووظائفها بنحو متأثر بظروفها الثقافية. في نهاية الفصل الثالث من الكتاب تَمَّ تقديم رُؤية جديدة حول الثقافة أقرّت سعة الميادين والأصعدة الثقافية، وشدَّدت على اعتبار (الرؤية الكونية) النواة المركزية وغرفة القيادة بالنسبة للثقافة. في هذا المنحى وكما تشير الدراسات الأنثروبولوجية والثقافية للمجتمعات المختلفة، تتشكل الرؤية الكونية السائدة في كل حقبة تاريخية وفي ضوء المصادر المعرفية للمجتمع والأفراد الذين تسودهم هذه الرؤية الكونية. كما تؤيد الدراسات الأنثروبولوجية حقيقة أن البشر بدأوا حياتهم الجماعية حينما صاروا أصحاب رؤية كونية وإن كانت ناقصة. إن أهمية الرؤية الكونية في حياة البشر جعلت المختصين يعتقدون أن المجتمعات المفتقرة للرؤية الكونية تفتقر للتفكير المنطقي. ومن دون أن تتطرق هذه النظرية لتفوق الرُّؤى الكونية والثقافات أو تكاملها (وخلافاً للنظرية التكاملية)، تترك الطريق مفتوحاً أمام الأحكام

والتقييمات الثقافية. وهذه هي السمة الأهم في هذه النظرية. في نطاق خصائص الثقافة بحسب هذه الرؤية قُلنا إن الثقافة هي مصنع الإنسان. البشر بكل ما لهم من أدوار إيجابية وسلبية على مرالتاريخ كانوا عبيداً، ومُطيعين، وخاضعين، تماماً للرؤى الكونية الجماعية (الثقافات) السائدة في أزمنتهم. ومع ذلك فإن دَوْر النُّخب في تغيير الرؤى الكونية، وبالتالي تغيير الثقافات مما لاسبيل إلى إنكاره. لقد ساهمت آراء غاليليو ونيوتن، وباسكال وسواهم في تكوين الرؤية الكونية العلمية وكذلك أفكار فرانسيس بايكون، وداروين، ولوك، وروسو، وهوبز، وفرويد، وهيغل، وماركس، وغيرهم من المفكرين الغربيين المتأخيرين في تشكيل الثقافة الماركسية والرأسمالية والرؤية الكونية «العُضوية» والميكانيكية ولقد كانت مهمةً بمقدار أهمية الأفكار والجهود التي بذلها القساوسة ورجال الدين وأفلاطون وديكارت وكونفوشيوس وزرداشت، وهيراقليطس، وفيثاغورس، وبوذا، والهندوس وسواهم من النخب الدينية أو العلمية.

إن المعرفة الاجتماعية، والقيم، والمعتقدات الاجتماعية والفردية وكذلك السلوك الفردي والجماعي لأفراد المجتمع منذ بدء التاريخ حتى الآن، تخضع كلها لتأثيرات الرؤية الكونية السائدة في المجتمع. ومع ذلك فإن تشكيل الثقافات وتحولاتها ترتبط بعوامل مهمة كالتاريخ، والبيئة الاجتماعية، والعقل البشري ودور القوى الميتافيزيقية. وكما أشرنا في الفصل الثالث فإن آراء ونظريات شتى أطلقت حول الثقافة، فهناك كماركس اعتبروا الثقافة من البُنى الفوقية التي تتأثر بعلاقات الانتاج وفريق مثل (لسلي وايت) شدَّدوا على تحتية التقنية وتأثيراتها في تشكيل الثقافات. وذهب فريق آخر في ضوء نظرية التكامل الداروينية إلى الاعتقاد بالتكامل الثقافي على غرار التكامل الحيوي. ومع ذلك فإن الرؤية الجديدة المطروحة في هذا الكتاب لم تؤيدد أو ترفض أيّاً من

النظريات السابقة، وإنما اعتبرت الثقافة متأثرة بنوعية الرؤية الكونية للإنسان، وأكدت على انها أساس سلوك الإنسان وتصوراته ونواياه.

ومن هنا، رغم أن تقديم تعريف دقيق للثقافة وعناصرها عملية صعبة إلى حدٍّ ما، فقد اتضح لنا بعد عرض آراء المفكرين جملة من النقاط بوسعها أن تمدَّلنا يدَ العون في استيعاب المسيرة المفهومية لتعريف الثقافة، وأن تكون مدخلاً للولوج إلى موضوع (نظرية الثقافة الدينية) أو الثقافات الأخرى، وفيما يلي إشارة إلى أهم تلك النقاط:

1 ـ استنتجنا إثر دراسة مفردة الثقافة في الأدبيات الفارسية وغير الفارسية أن للثقافة هوية تكاملية راقية، فكما أنها في الاستخدام الطبيعي تدل على النمو والتقدم، تُشير في استخدامها الاجتماعي والإنساني إلى المعرفة والحيوية الاجتماعية الإنسانية والتحرك نحو مستقبل أفضل.

2 ـ رغم عدم وجود تعريف ثابت مجمع عليه للثقافة، إلاّ أن مُعظم التعريفات تنزع إلى أن الثقافة عنصر يتفجر من صميم الإنسان وينمو ويتطور في غمرة المسيرة الاجتماعية مع تنامي العلوم والتجارب الإنسانية من جهة، وباستلهام تعاليم الوحي الإلهي من جهة ثانية. وبذلك يعمل هذا العنصر (الثقافة) على تنظيم أسلوب حياة الإنسان وطبيعة سلوكه وأفكاره ومُعتقداته. الثقافة هي روح المجتمع والترسبات المركزّة لسلوكيات أفراد المجتمع ومعتقداتهم وقيمهم وافكارهم، وهي كالنبات أو الغرسة المنفصلة عن الأشجار المجاورة، والتي تكتسب بمرور الزمن جذوراً مستقلة فتواصل بذلك حركتها ومسيرتها المستقلة

3 ـ مع أن للثقافة رُوحها التكاملية التقدمية، بيد أن تَحقُّق هذه الروح وتبلورها أمرٌ منوط بطريقة ظهورها وظروفها التي تنمو فيها.

وبعبارة أخرى فإن ذلك مُرتبط بنوع العوامل المؤثرة على الرؤية الكونية. في إطار هذه النظرة تبدو الثقافة من مقولات «ذات الإضافة»، لذا فإن إيجابيتها أو سلبيتها أمر يتعلق بمناحيها وتوجهاتها الأساسية. وكلما تمتعت بمرتكزات معرفية أصح، كانت لها تجليات أكثر وأفضل، واذا مرَّت هذه الثقافة ذاتها بظروف غير ملائمة تحولت إلى ثقافة لا إنسانية.

4 ـ يدل المسار المفهومي للثقافة على أنها كانت ذات مكانة معنوية وقيمية في الماضي التاريخي، إلاّ أنها اكتسبت خلال حقبة وسيطة شكلاً مادياً، لكنها عادت لتستأنف مكانتها الأصلية الأولى.

5 ـ للثقافة جذورها في فطرة الإنسان وذاته، فهي تظهر وتتجذر في المجتماعات الإنسانية كالخلية الحية وتنمو وتتطور في خضم تعاط ثنائي الجوانب.

6 ـ للثقافة جوهر واحد، يتبلور ويُمارس دوره بأشكال مختلفة في الظروف المتغيره وأهم تمظهراته، هي التمظهرات الداخلية والرمزية والمؤسسية والمتبلورة.

7 ـ ليست الثقافة عنصراً مُتوقفاً، إنما هي عنصر متوثب متحرك، يبدأ من داخل البشر ويجري على أرض المجتمع والتاريخ.

8 ـ الثقافة من بنظرة عامة، لها مكوناتها وأبعادها المادية وغير المادية. يشمل بُعدها المادي الوسائل التي صُنعت من قبل أفراد المجتمع السابقين وورثها أفراد المجتمع الحاليون. أما البُعد غير المادي فيشمل أموراً من قبيل القيم والسلوكيات والمعتقدات والتصورات.

مصادر الفصل الرابع

أ ـ المصادر الفارسية

1 ـ آشوري، داريوش (1975) ثقافة المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة والفن.

2 ـ آغبرن نيمكوف (1986) أرضية علم الاجتماع، ترجمة حسين آريان بور، طهران، الشركة التساهمية للكتب الجيبية.

3 ـ آلفرد، ملك كلانك لي (1991) أسس علم الاجتماع، ترجمة محمد حسين فرجاد، انتشارات سفير.

4 ـ ابراهيم زاده، عيسي (1995)، فلسفة التربية، طهران، منشورات جامعة (بيام نور).

5 ـ إحساني، محمد حسين (1993) تأثيرات تقدم التقنية على الثقافة، طهران، وزارة الثقافة والارشاد الإسلامي.

6 ـ احمدي، بابك (1993) الحداثة والفكر الاقتصادي، طهران، نشر مركز.

7 ـ اسبردلي، جيمز وملك كوردي (1993) البحث الثقافي، ترجمة بيوك محمدي، مركز أبحاث العلوم الإنسانية.

8 ـ إسلامي ندوشن، محمد علي (1992) الثقافة وشبه الثقافة، طهران، رايزن.

9 ـ امين سمير، النزاع حول العلولمة، ترجمة وحيد كيوان، مجلة (جامعه ي سالم)، العدد34.

10 ـ إينغلهارت، رونالد (1994) التحول الثقافي في المجتمع الصناعي المتقدم، ترجمة مريم وتر، طهران، كوير.

11 ـ إليوت، تي، اس (1990) حول الثقافة، ترجمة حميد شاهرخ، طهران، نشر مركز.

12 ـ باتومور، توم (1993) ابتدائية فرانكفورت، ترجمة محمد حريري أكبري، منشورات جامعة تبريز.

13 ـ بارت، آنطوني، الإنسان، ترجمة محمدرضا باطني.

14 ـ بروس كوين (1993) اسس علم الاجتماع، ترجمة غلامعباس توسلي، طهران، سمت.

15 ـ بريدود، روبرت (1984) انسان ما قبل التاريخ، ترجمة إسماعيل مينوفر، نشر جيران.

16 ـ بيرو، آلن (1996) ثقافة العلوم الاجتماعية، ترجمة باقر ساروخاني، طهران، منشورات كيهان.

17 ـ بيسي، آرنولد (1988) تقنية الثقافة، ترجمة بهرام شالكوني، طهران، نشر مركز.

18 ـ تهرانيان، مجيد (1975) دور وسائل الإعلام في دعم التنمية الوطنية في إيران، مركز أبحاث علوم الاتصالات والتنمية في إيران.

19 ـ آلن تورين، التحديث والسمات الثقافية، ترجمة محسن كودرزي، مجلة (نامه فرهنك)، السنة الثالية، العدد 1 و2.

20 ـ توسلي، علام رضا، (ب. ت) مرتكزات علم الاجتماع، طهران، عطار.

21 ـ توسلي، غلام عباس (1991) نظريات علم الاجتماع، طهران، سمت.

22 ـ جلالي مقدم، م (شباط 1997) مداخل متعددة لدراسة الثقافة، مجلة (كيهان فرهنكي)، العدد. 139

23 ـ م. س (شباط 1997) مقدمة لدراسة الثقافة بمنهج علمي، مجلة (كيهان فرهنكي)، العدد 139.

24 ـ جيت سازي قمي، محمد جواد (1996) العوامل الثقافة المساعدة على التنمية الاقتصادية في القرآن، رسالة ماجسيتر، جامعة (تربيت مدرس).

25 ـ خانيكي، هادي (1997) موقع ودور الصحافة في التنمية الثقافة، وزارة الثقافة والارشاد الإسلامي.

26 ـ ديوب، س. ك (خريف وشتاء 1991 ـ 1992) الأبعاد الثقافية للتنمية، ترجمة بهروز كرانمايه، مجله (نامه فرهنك)، العدد. 2

27 ـ ريتزر، جورج (1995) نظريات علم الاجتماع في الحقبة المعاصرة، ترجمة محسن ثلاثي، طهران، علمي.

28 ـ رجب زاده، احمد، مجموعة دراسات المجتمع والثقافة، ج5، طهران، آرون.

29 ـ رفيع، جلال (1983) الثقافة المهاجمة والثقافة المنتجة، منشورات صحيفة (اطلاعات).

30 ـ رفيع فر، جلال الدين (صيف 1996)، المتغيرات الاجتماعية ودورها في التنمية الثقافية، مجلة دراسات وبحوث، العدد1.

31 ـ روح الأميني، محمود (1989) خليفة علم الثقافة، ج2، طهران، عطار.

32 ـ روشه، كي (1991) الفعل الاجتماعي، ترجمة هما زنجاني زاده، منشورات جامعة مشهد.

33 ـ م. س (1967) التغييرات الاجتماعية، ترجمة منصور وثوقي، طهران، نشر ني.

34 ـ روكس بروف، رايان (1990) نظريات غير نامية، ترجمة علي هاشمي كيلاني، نشر سفيد.

35 ـ ريز، جان وآخرون، الشركات متعددة الجنسيات والتنمية الداخلية، ترجمة فاطمة فراهاني وعلي زرين قلم، اللجنة الوطنية لليونسكو.

36 ـ جيرا، وني (1992) علم اللغة التطبيقي وعلم تعليم اللغة، ترجمة الله وردي، طهران، نشر مركز.

37 ـ ساولي، يدالله، الجذور الثقافية للتنمية، فرهنك توسعه، العدد12.

38 ـ م س، فرهنك توسعة، العدد12.

39 ـ سروش، عبدالكريم (خريف وشتاء 1991و1992) التنمية والثقافة، نامه فرهنك، السنة الثانية، العدد1.

40 ـ سليم، حسين، تأملات في نظرية النظام العالمي، مجلة (اطلاعات سياسي ـ اقتصادي)، العدد 107 و108.

41 ـ سهراب زاده، مهران، دور التراث في التنمية، فرهنك وتوسعه، العدد2.

42 ـ سوتر، ريكارت (1970) أفكار حول تطورات ومستقبل التربية والتعليم، ترجمة محمد علي اميري، طهران، انتشارات حبيبي.

43 ـ سيكل، ربرتا (1986) فرضيات حول اكتساب القيم السياسة في أصوات الجماهير، ترجمة محمود عنايت، طهران، كتابسرا.

44 ـ شاوس، مايكل، ثقافة تنميط المجتمعات الوطنية، مجلة (سياست خارجي)، ترجمة كاووس سيد امامي.

45 ـ شريعتمداري، علي(1992) المجتمع والتربية والتعليم، طهران، أميركبير.

46 ـ شريعتي، علي (1962) الفن، الأعمال الكاملة، العدد32، انتشارات اندیشمند.

47 ـ طوسي، محمدعلي (1997) تحسين المؤسسة وتطويرها، منشورات جامعة (بيام نور).

48 ـ طيبي، حشمت الله (1993)، مرتكزات علم الاجتماع وعلم الإنسان، منشورات جامعة طهران.

49 ـ عزتي، مرتضي (صيف 1996)، أواصرالثقافة والتنمية من منظار الإمام الخميني(قدس)، نامه بجوهش، العدد1.

50 ـ عظيمي، حسين، الثقافة والتنمية، إيران فردا، العدد 1و2، 1992.

51 ـ علمداري، كاظم (خريف 1994)، علم اجتماع ما بعد الحداثة، آدينه، العدد96.

52 ـ فاجوليند، اينجمار (1996)، التنمية الوطنية، ترجم، سيد مهدي سجادي، طهران، تربيت.

53 ـ فرهنكي، علي اكبر(1995)، العلاقات الإنسانية، طهران، مؤسسة خدمات فرهنكي رسا.

54 ـ قرائي مقدم، امان (1997)، علم الاجتماع، طهران، فروردين.

55 ـ مجموعة، كتّاب (1994)، مستقبل مؤسسي علم الاجتماع، ترجمة غلام عباس توسلي، انتشارات قوس.

56 ـ كمبل، جان (1995) الثورة الصناعية في القرون الوسطي، ترجمة مهدي سحابي، طهران، نشر مركز.

57 ـ لاوري، روبرت، اش (1993) نظرات حول التغيّر الاجتماعي، ترجمة كاووس سيد امامي، طهران، مركز النشر الجامعي.

58 ـ لوبيس، بوك (خريف وشتاء 1991 و1992)، التحول في مفاهيم التنمية وأهدافها، ترجمه قاضيان، نامه فرهنك، العدد 5 و6.

59 ـ لوكاش، جورج (1981)، التاريخ والوعي الطبقي، انتشارت مينويي.

60 ـ لويس اشتراوس، كلود (1993) علم الإنسان والفن، ترجمة حسين همداني، طهران، دار مركز.

61 ـ ماركس، كارل (1984)، النقد الاقتصادي السياسي، ترجمة برهام واحمد تدين، طهران، آكاه.

62 ـ مالك بن نبي (1980)، المشكلة، ترجمة جواد صالحي، طهران، قلم.

63 ـ محسنيان راد، مهدي (1990) علم الاتصال، طهران، سروش.

64 ـ مسجد جامعي، أحمد (صيف 1996)، حول التنمية الثقافية، نامه بجوهش، فصيلة ثقافية، العدد1.

65 ـ معينيم، جهانكير(1995)، النظري، والثقافة، المركز الدولي للدراسات والأبحاث الثقافية.

66 ـ منصوري، جواد (1995) ثقافة الاستقلال والتنمية، مكتب الدراسات السياسية والدولية.

67 ـ ميرزايي، محمد (1996) المتغيرات السكانية والثقافية، نامه بجوهش، السنة الاولى.

68 ـ نقيب زاده، احمد، الوحدة الأوربية وقضاياها الثقافية، اطلاعات سياسي ـ اقتصادي، العدد65 ـ 66.

69 ـ نيك كهر، عبدالحسين (1996)، أسس علم الاجتماع، ج 5، طهران، رايزن.

70 ـ واكو، استفاه (1994)، مدخل إلى نظريات ونماذج المتغيرات الاجتماعية، ترجمة أحمد رضا غروي زاد، طهران، مؤسسة نشرالجهاد الجامعي.

71 ـ هاروي؛ ديفيد، بحث في القضية العالمية، ترجمة وحيد كيوان، مجلة (جامعه سالم)، العدد32.

72 ـ هولاب، روبرت (1996)، النقد في المجال العام، ترجمة حسيني بشيريه، طهران، نشر ني.

ب ـ المصادر اللاتينية:

73 - Abrahem, FM., Perspectives on Modernization: Toward a General Theory of Third Ward Development. Washington, D.C. University Press of America. 1980.

74 - Ademo, Teador, Dialectice of Inlightment, New Torlc, 1982.

75 - Birou, A.Dictionary of Social Sciences 1988.

76 - Eisner, P., Social Psychology. The Falmer Press. 1995.

77 - Eliot. T. S., Toward The Definitions of Culture. London. 1992.

78 - Fullan, M. Curriculum Change. International Encyclopedia of Curriculum. Pergamon Press. 1991.

79 - Goodlad, I. Curriculum Studies. In: International Encyclopedia of Education, Pergamon Press, 1994.

80 - Habermas. Y., Communication and The Evolution of Society, Boston Press. 1979.

81 - Hewton, P. Needs Assessment in Social Services. Pergaon Press. 1990.

82 - Innis, The Bias of Communication, Oxford University Press, 1980.

83 - Lewy, A, Encyclopedia of Curriculum, Pergamon Press. 1995.

84 - Marx, K. & Engels, F,German Ideology. Moscow: Progress Publishers.1976.

85 - Psacharopolos. A., Economics of Education. Pergamon Press. 1997.

86 - Robertson, D., A Dictionary of Modern Politics, Pergamon Press 1993.

87 - Sills, D., International Encyclopedia of Social Sciences. Brown Press.

88 - Tehranian, M. Communication Development Indicators. Paris. Unesco, 1980.

89 - Webster. A., Introduction to the Sociology Development, Macmillan Press. 1991.

فهرس مصادر الكتاب

أ) المصادر الفارسية

1 - آريان بور، ح (1975) أرضية علم الاجتماع، الشركة التساهمية للكتب الجيبية، بالتعاون مع مؤسسة فرانكلين للنشر.

2 - آشوري، داريوش (1975)، ثقافة المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة والفن.

3 - آك برن نيم كف (1986) أرضية علم الاجتماع، ترجمة حسين آريان بور. طهران، كتاب الجيب.

4 - ألفرد مك كلانك لي (1991) أسس علم الاجتماع، ترجمه محمد حسين فرجاد انتشارات سفير.

5 - أنتوني، غيدنز (1998) تبعات الحداثة، ترجمة محسن ثلاثي، طهران دار (مركز).

6 - إبراهيم زاده، عيسي (1995)، فلسفة التربية، طهران، منشورات جامعة (بيام نور).

7 - ابريشمي، عبدالله (1991)، أسس ثقافة الدولة، طهران، ارجنك.

8 - إحساني، محمد حسين (1993) تأثيرات تقدم التقنية على الثقافة، طهران وزارة الثقافة والارشاد الإسلامي.

9 - أحمدي، بابك (1993)، الحداثة والفكر الاقتصادي، طهران، نشر مركز.

10 ـ أديبي، حسين، وعبد المعبود أنصاري (1979) (نظريات علم الاجتماع)، طهران، جامعة.

11 ـ إسبردلي، جيمز وملك كوردي (1993) البحث الثقافي، ترجمه بيوك محمدي، مركز أبحاث العلوم الأنسانية.

12 ـ إسلامي ندوشن، محمد علي، (1992) الثقافة وشبه الثقافة، طهران، رايزن.

13 ـ إليوت، تي، اس (1990) حول الثقافة، ترجمة حميد شاهرخ، طهران نشر مركز.

14 ـ أمين سمير، النزاع حول العولمة، ترجمة وحيد كيوان، مجلة (جامعه ي سالم)، العدد 34.

15 ـ إينغلهارت، رونالد (1994) التحول الثقافي في المجتمع الصناعي المتقدم، ترجمة مزيم وتر، طهران، كوير.

16 ـ باتومور، تام (1993) ابتدائية فرانكفورت، ترجمه محمد حريري اكبري، منشورات جامعة تبريز.

17 ـ بارت، آنطوني، (الأنسان)، ترجمة محمدرضا باطني.

18 ـ بريدود، روبرت (1984) إنسان ماقبل التأريخ، ترجمة، إسماعيل مينوفر، نشر جيران.

19 ـ بشيريه، حسين (2000) نظريات الثقافة في القرن العشرين، طهران مؤسسة (آينده بويان) الثقافية.

20 ـ بيرو، آلن (1996) ثقافة العلوم الاجتماعية، ترجمة باقرساروخاني، طهران، منشورات كيهان.

21 ـ بجوهنده، محمد حسين (الثقافة من وجهة نظر المفكرين) مجلة فصلية (انديشه حوزه) العدد2.

22 ـ بهلوان، جنكيز، (الثقافة والتخطيط) مجلة 1994.

23 ـ بير، آرني (1969) التربية والتعليم في الدول الفقيرة) طهران، سيمرغ.

24 ـ بيسي، آرنولد (1988)، تقنية الثقافة، ترجمة بهرام شالكوني، طهران، دار مركز.

25 ـ ترياندس، س (1999) الثقافة والسلوك الاجتماعي، ترجمة نصرت فتحي، رسانش.

26 ـ التأمل حول التطورات المستقبلية للتربية والتعليم (1990) ترجمة علي أميري، الجزء2، طهران، مدرسة.

27 ـ تقوي، سيد علي محمد، (1984) علم أجتماع الغرب الجزء 2، طهران، اميركبير.

28 ـ تقوي، سيد محمد علي، (1993) علم الاجتماع، السنه الثالثة للتعليم الثانوي (الأدبي) وزارة التربية والتعليم.

29 ـ تهرانيان ـ مجيد (1975) دور الإعلام في دعم التنمية الوطنية (في إيران).

30 ـ توراين، آلن «التحديث والسمات الثقافية» ترجمة محسن كودرزي، مجلة نامة فرهنك، السنة الثانية، العدد 1، 2.

31 ـ توسلي، غلام عباس، (1991) نظريات علم الاجتماع، طهران، سمت.

32 ـ توسلي، غلام رضا (ب. ت)، مرتكزات علم الاجتماع، طهران، عطار.

33 ـ ثقفي، رضا (شتاء 1969) المفاهيم الثقافية في الأدب الفارسي، مجلة فرهنك وزندكي (الثقافة والحياة) العدد 1.

34 ـ جلالي مقدم، م شباط (1997) مقدمه لدراسة الثقافة، بمنهج علمي، مجلة كيهان الثقافي)، العدد139.

35 ـ جلالي مقدمة (شتاء 1997) مداخل متعددة لدراسة الثقافة، مجلة كيهان الشقافي، العدد. 139

36 ـ جنتي عطائي، أبو القاسم، (1968) كلام العظماء، طهران، إقبال.

37 ـ جيت ساز قمي، محمد جواد (1996) العوامل الثقافية المساعدة على التنمية الاقتصادية في القرآن، رسالة ماجستير، جامعة (تربيت مدرس).

38 ـ حداد عادل، غلام علي، (1993) الثقافة العارية وعرّي الثقافة الجزء 5، طهران، سروش.

39 ـ خانيكي، هادي (1997) موقع ودور الصحافة في التنمية الثقافية، وزارة الثقافة والارشاد الإسلامي.

40 ـ خميني، روح الله، صحيفة الإمام، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني(ره).

41 ـ دانل بتيس، فرديلاك، ثقافة معرفة الإنسان (1996)، ترجمة محسن ثلاثي، طهران، علمي.

42 ـ ديك هبدايج، (1999) من الثقافة حتى السلطة (هجموني) دراسة ثقافية، سايمن دورينك، ترجمة حميرا مشيرزاده، مؤسسة (آينده بويان) الثقانية.

43 ـ ديوب، س. ك (شتاء، وخريف 1991) أبعاد تنمية الثقافة، ترجمة بهروز كرانماية، نامه فرهنك، العدد2.

44 ـ روبرت سون، يان (1993) مدخل إلى المجتمع، النظريات التطبيقيه (نموذجاً)، ترجمة حسين نهروان، مشهد، طباعة ونشر آستان قدس رضوي.

45 ـ ريترز، جورج (1995) نظريات علم الاجتماع في الحقبة المعاصرة، ترجمة محسن ثلاثي، طهران، علمي.

46 ـ رجب زاده، احمد وحسن ملكي، (1992) علم الاجتماع، القسم الثاني السنة الأولى من المرحلة الثانوية، وزارة التربية والتعليم.

47 ـ رجب زادة وآخرون (1996) علم الاجتماع 2، (ثقافة) السنة الثالثة النظام الجديد للمرحلة الثانوية، وزارة التربية والتعليم.

48 ـ رجب زادة، أحمد، مقدمة حول مفهوم الثقافة العامة.

49 ـ ن . م، مجموعة دراسات المجتمع والثقافة ج 5، طهران، آرون.

50 ـ رفيع، جلال (1983) الثقافة المهاجمة والثقافة المنتجة، منشورات صحيفة اطلاعات.

51 ـ رفيع فر، جلال الدين، (صيف 1996)، المتغيرات الاجتماعية ودورها في التنمية الثقافية، نامه، بجوهش، العدد 1.

52 ـ روح الأميني، محمود (1989) خلفية علم الثقافة، ج 2، طهران، عطار.

53 ـ روشه، غي (1991) الفعل الاجتماعي، ترجمة هما زنجاني زاده، منشورات جامعة مشهد.

54 ـ ن . م (1987) التغييرات الاجتماعية، ترجمة منصور وثوقي، طهران دار ني.

55 ـ روكس بروف، رايان (1990) نظريات غير نامية، ترجمة علي هاشمي كيلاني، نشر سفير.

56 ـ ريز، جان، وآخرون، الشركات المتعددة الجنسيات والتنمية الداخلية، ترجمه فاطمة فراهاني وعلي زرين قلم، اللجنة الوطنية لليونسكو.

57 ـ جيرا، دني (1992) علم اللغة التطبيقي، وعلم تعليم اللغة، ترجمة الله وردي، طهران، نشر مركز.

58 ـ ساولي، يدالله، الجذور الثقافية التنمية، مجلة فرهنك توسعة العدد 12.

59 ـ سروش، عبد الكريم، خريف وشتاء (1991) التنمية والثقافه، نامه فرهنك السنة الثانيه، العدد 1.

60 ـ سليم، حسين، تأملات في نظرية النظام العالمي، مجلة (اطلاعات سياسي ـ اقتصادي) العدد 107، 108.

61 ـ سهراب زاده، مهران، دور التراث في التنمية، فرهنك وتوسعه، العدد 2.

62 ـ سوتر، ريكارت، (1970) أفكار حول تطورات ومستقبل التربية والتعليم، فرهنك وتوسعه، العدد 2.

63 ـ سيف الهي، سبق الله، (1990) أسس علم الاجتماع، انتشارات جامعة (بيام نور).

64 ـ سيغل، دبرتا (1986) فرضيات حول اكتساب القيم السياسة في أصوات الجماهير، ترجمة محمود عنايت، طهران، كتابسرا.

65 ـ شاوسن، مايكل «ثقافة تنميط المجتمعات الوطنية»، مجلة (سياست خارجي) ترجمة كاووس سيد امامي.

66 ـ شريعتمداري، علي (1992) المجتمع والتعليم والتربية، طهران، أميركبير.

67 ـ شريعتي، علي (1982) الفن، الأعمال الكاملة، العدد 32 انتشارات انديشمند.

68 ـ شعاري، نجاد، علي أكبر، (1985) ثقافة علم السلوك، طهران ـ أمير كبير.

69 ـ صالحي، محمد مهدي، (1973) علم الاجتماع المعاصر، طهران (جامعة العلوم والعلاقات الاجتماعية).

70 ـ صديق، رحمت الله (1994) معرفة الآفات الإجتماعية (استنساخ) وزارة، التعليم والبحث العالي.

71 ـ طوسي، محمد علي (1997) تحسين المؤسسة وتطويرها، منشورات بيام نور.

72 ـ طيبي، حشمت الله (1993) مرتكزات علم الاجتماع وعلم الإنسان، منشورات جامعة طهران.

73 ـ عزتي، مرتضى (صيف 1996) اواصر الثقافة والتنمية من منظار الإمام الخميني(ره) نامه بجوهش، العدد1.

74 ـ عسكريان، مصطفى (1980) علم اجتماع التربية والتعليم، طهران، عطائي.

75 ـ عسكريان مصطفى (1993) نظرة لعلم الاجتماع (تاريخ النشأه، والمرتكزات) طهران، مبتكران.

76 ـ عظيمي، حسين (1992) الثقافة والتنمية، إيران فردا، العدد 1و 2.

77 ـ علاقه بند، علي (1990) أسس الإدارة التعليمية، طهران، جامعة بيام نور.

78 ـ علاقه بند، علي (1990) علم الاجتماع والتربية والتعليم مفاهيم ودراسة عامة. ج4، طهران، مطبعة فروردين.

79 ـ علمداري، كاظم (خريف 1994) علم اجتماع ما بعد الحداثة، ادينه العدد 96.

80 ـ فاجوليند، اينجمار، (1996) التنمية الوطنية، ترجمة سيد مهدي سجادي، طهران، تربيت.

81 ـ القاموس الجامعي. انجليزي. فارسي، (1989) عباس آريان بور كاشاني، ج2 القسم السابع، طهران، اميركبير.

82 ـ قاموس رشيدي (1064 هـ.ق) عبد الرشيد عبدالغفور حسيني مدني تقوي.

83 ـ قاموس عميد، فارسي (1978) ج12، طهران، اميركبير.

84 ـ فرهنكي، علي اكبر، (1995) العلاقات الإنسانية، طهران، مؤسسة خدمات فرهنكي رسا.

85 ـ قرائي مقدم، أمان (1997) علم الاجتماع، طهران، فروردين.

86 ـ كوئن، بروس (1992) مدخل في علم الأجتماع، ترجمة محسن ثلاثي، ج2، طهران فرهنك.

87 ـ ن.م (1993) اسس علم الاجتماع، ترجمة واقتباس غلام علي توسلي ورضا فاضل ـ طهران سمت.

88 ـ عدّة كتاب (1994) مستقبل مؤسسي علم الاجتماع، ترجمة غلام عباس توسلي انتشارات قوس (1994).

89 ـ غلابي، سياوش (1995) أسس ومبادئ علم الاجتماع، ج 4، طهران ميترا.

90 ـ كمبل جان (1995) الثورة الصناعية في القرون الوسطى، ترجمة مهدي سحابي، طهران، دار مركز.

91 ـ لاوري، روبرت، اش (1993) نظرات حول التغيير الاجتماعي، ترجمة كاووس سيد إمامي، طهران، مركز النشر الجامعي.

92 ـ قاموس، علي أكبر دهخدا (خريف وشتاء 1965) العدد 11، طهران.

93 ـ لوبيس بوك (خريف وشتاء 1991) التحول في مفاهيم التنمية وأهدافها، ترجمة قاضيان، نامه فرهنك العدد 5 و6.

94 ـ لوكاش، جورج (1981) التأريخ والوعي الطبيقي، انتشارات مينوبي.

95 ـ ليڤي شتراوس، كلود (1973) علم الإنسان والفن، ترجمة حسين همداني، طهران، دار مركز.

96 ـ ماركس، كارل (1984) النقد الاقتصادي السياسي، ترجمة برهام واحمد تدين، طهران، آكاه.

97 ـ مالك بن نبي (1980) المشكلة. ترجمة جواد صالحي، طهران، قلم.

98 ـ محسني، منوجهر (1975)، علم الاجتماع العام ج 13، طهران، طهوري.

99 ـ ن.م، (1987) مقدمات علم الاجتماع، طهران. مطبعة باستان.

100 ـ محسنيان راد، مهدي (1990) علم الاتصال، طهران، سروش.

101 ـ مسجد جامعي، احمد (صيف 1996) حول التنمية الثقافية. نامه بجوهش، فصلية بحوث ثقافية، العدد1.

102 ـ معينيم، جهانكير(1995) النظرية والثقافة، المركز الدولي للدراسات والأبحاث الثقافية.

103 ـ منصوري، جواد (1995) ثقافة الاستقلال والتنمية، مكتب الدراسات السياسية والدولية.

104 ـ ميرزائي، محمد (1996) المتغييرات السكانية والثقافية، نامه بجوهش السنة الأولى.

105 ـ نامه فرهنك، مجلة، العدد 15، 14.

106 ـ (1979) نقد علم الاجتماع، ترجمة حشمت الله كامراني، نوريان، طهران، جامعة.

107 ـ نقيب زاده، احمد، الوحدة الاوربية وقضاياها الثقافية، مجلة اطلاعات سياسي، اقتصادي، العدد 65 ـ 66.

108 ـ نويد، مهدي (1995) الثقافة والمقاومة الوطنية ج 5، فلق.

109 ـ نيك كهر، عبد الحسين (1996) أسس علم الاجتماع ج 5، طهران، رايزن.

110 ـ ن.م (1994) تعريف أسس علم الاجتماع، تحقيقات آكاديميك علم الاجتماع، ج4، طهران، رايزن.

111 ـ قاموس اكسفورد الكبير (1993) الجزء2، آكسفورد، طبعة دانشكاه.

112 ـ قاموس روسي، فرنسي، موسكو (1950)، قاموس فرنسي - روسي، طبعة موسكو (1946).

113 ـ قاموس لاروس للقرن العشرين، ج2، باريس 1939، دائرة معارف لاروس الكبير، باريس1960.

114 ـ قاموس يوناني، فرنسي، وفرنسي يوناني Miramble باريس 1969. وقاموس يوناني ـ فرنسي جديد، تأليف Bemot، باريس، 1970.

115 ـ واكو استفان (1994) مدخل إلى نظريات ونماذج المتغيرات الاجتماعية، ترجمة احمدرضا غروي زاد، طهران، مؤسسة نشر الجهاد الجامعي.

116 ـ وثوقي، منصور وعلي أكبر نيك خلق (1991) أسس علم الاجتماع، ج3، طهران، خردمند.

117 ـ وزارة التربية والتعليم (1989) تاريخ الحضارة والثقافة، السنة الثانية المرحلة الثانويه.

118 ـ هاروي، ديفيد، بحث في القضية العالمية، ترجمه وحيد كيوان مجلة (جامعة سالم) العدد 32.

119 ـ هولاب، روبرت(1996) النقد في المجال العام، ترجمة حسين بشريه، طهران، نشر ني.

120 ـ يونسكو، الثقافة والتنمية ص 21.

121 ـ مدد بور محمد، مسار التفكير المعاصر.

ب) المصادر الأجنبية:

122 - .... (1933): Culture and Imperialism: London. Chatto and Widus.

123 - (In preparation.) (1950-1990): Democracy and Development: Political Institutions and Economics Performance in the World.

124 - Abrahem, F.M., (1980): Perspectives on Modernization: Toward a General Theory of Third ward Development. Washington, D.C. University press of America.

125 - Ademo, Teador, Dialectic of Enlightenment, New York, 1982.

126 - Althusser & Balibar Reading Capital: London, Verso.

127 - Althusser (1977): For Marx: London. New Left Books.

128 - American Political Science Review, No. 91.

129 - Arnold Matthew (1960): Culture and Anarchy: London, Chatto and Widus.

130 - Asimov, Isaac (1981): Asimov on Science Fiction. New York: Avon.

131 - Baumann, Gerd (Ed.) (1986): The Written Word: Literacy in Transition. Oxford: Oxford University Press.

132 - Benthall, Jonathan (1976): The Body Electric: Patterns of Western Industrial Culture. London: Thames & Hudson.

133 - Bhabha, H (1994): The Location of Culture. London: Rout ledge.

134 - Birou, A Dictionary of Social Sciences. 1998.

135 - Boulder, Colorado Linne Rienner Publishers.

136 - Buchanan, R. A. (1994): The Power of the Machine. Harmondsworth: Penguin.

137 - Chandler, Daniel (1994b): 'Biases of the Ear and Eye: «Great

Divide» Theories, Phonocentrism, Graphocentrism & Logocentrism' [WWW documentï]URL http//:www.aber. ac.uk/media/Documents/ litoral/litoral.html

138 - Chandler, Daniel (1996): 'Engagement with Media: Shaping and Being Shaped' [WWW document] URL http//:www.aber.ac.uk/ media/Documents/ short/determ.html; ,also in Computer - Mediated Communication Magazine, February 1996.

139 - Chandler, Daniel (1994a): 'Imagining Futures, Dramatizing Fears: The Portrayal of Technology in Literature and Film' [WWW document] URL http//:www.aber.ac.uk/ media/ Documents/SF/sf.html

140 - Clanchy, Michael T (1979): From Memory to Written Record. Cambridge, MA: Harvard University Press.

141 - Cross, Nigel, David Elliott & Robin Roy (Eds:) (1974): Man-Made Futures: Readings in Society, Technology and Design. London: Hutchinson.

142 - Dubos, Rene (1970): So Human an Animal. London: Hart-Davis.

143 - Eisenstein, Elizabeth L (1980): The Printing Press as an Agent of Change. Cambridge: Cambridge University Press.

144 - Eisner, P., Social Psychology. The Falmer Press. 1995.

145 - Eliot. T.S., Toward The Definitions of Culture. London. 1992.

146 - Ellul, Jacques (1964): The Technological Society. New York: Vintage.

147 - Ellul, Jacques (1990): The Technological Bluff. Grand Rapids, MI: Erdmans.

148 - Enzyklopedie, Brochavs, Baund 10, 17. Auflage, Wiesbaden, 1970.

149 - Finnegan, Ruth (1975): 'Communication and Technology'. Unit 8 of the Open University Correspondence Course, Making Sense of Society, Block 3, Communication. Milton Keynes: Open University Press.

150 - Finnegan, Ruth (1988): Literacy and Orality: Studies in the

Technology of Communication. Oxford: Basil Blackwell.

151 - Finnegan, Ruth, Graeme Salaman & Kenneth Thompson (Ed.) (1987): Information Technology: Social Issues. London: Hodder & Stoughton/Open University.

152 - Fullan, M. (1991) Curriculum Change. International Encyclopedia of Curriculum. Pergamon Press.

153 - Gall, John (1979): Systematics: How Systems Work and Especially How They Fail. London: Fontana.

154 - Goodlad, I. (1994): Curriculum Studies. In: International Encyclopedia of Education, Pergamon Press.

155 - Goody, Jack (Ed.) (1968): Literacy in Traditional Societies. Cambridge: Cambridge University Press.

156 - Graff, Harvey J. (1987): The Labyrinths of Literacy: Reflections on Literacy Past and Present. London: Falmer Press.

157 - Habermas. Y., (1979): Communication and The Evolution of Society, Boston press.

158 - Hall, Edward T. (1966): The Hidden Dimension: Man's Use of Space in Public and Private. London: Bodley Head.

159 - Haris, M. (1999): Theories of Culture in Postmodern Times. Walnut Greek. CA: AltaMira Press. Leninger, M.M. (1991). Culture Care Diversity and Universality: A Theory of Nursing. New York: National League of Nursing.

160 - Heidegger, Martin (1977): The Question Concerning Technology and Other Essays (trans. William Lovitt. New York: Harper & Row.

161 - Herskovits, (1985): «Cultural Anthropology» New York Knopf.

162 - Herskovits, (1985): Abstract and Concrete Culture M. j.

163 - Hewton, P. (1990): Needs Assessment in Social Services. Pergaon press.

164 - Hofstede. G., (1980): «Culture's Consequences» Beverly Hills. Ca. Sage.

165 - Hofstede. G., (1991): «Cultures and Organizations» London MCGraw. Aill.

166 - Hoggart, Richard (1990): The Uses of Literacy: PenguinIhde, Don (1979): Techniques and Praxis (Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. 24). Dordrecht: Reidel.

167 - Huntington. S. p. 1993. Democracy' s Third Wave. in: L. Diamond and M.F. plattner (eds.) The global Resurgence of Democracy, Baltimore. Hopkins Press, 1993.

168 - IM.B. The Compatibility of Confucianism and Democratic Civil Society in Korea, 1997.

169 - Inglehart. R, (1990): Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton. Princeton University Press.

170 - Innis, Harold (1951): The Bias of Communication. Toronto: University of Toronto Press.

171 - Innis, (1980): The Bias of Communication, Oxford University Press.

172 - Jackman.R.W.: Miller.R. A.A (1990): Renaissance of Political Culture.

173 - Jennings, Paul (1960): 'Report on Resistentialism'. In Dwight Macdonald (Ed.): Parodies. London. Faber

174 - Jones, Barry (1990): Sleepers, Wake! Technology and the Future of Work. Melbourne: Oxford University Press

175 - Journal of Political Science, No.40, pp.632-59.

176 - KALYVAS.S.N. 1996. The Rise of Christian Democracy in Europe. Ithaka. Cornell University Press, 1996.

177 - Kuper Adam and Kuper Jessic,. (1985): "The Social Science Encyclopedia", New York.

178 - Laitin. D. (1995): National Revivals and Violence. Archives Européennes de Sociologie. No. 36.

179 - Large, Peter (1980): The Micro Revolution. London: Fontana.

180 - Lasweli. H. D. (1946): Power and Personality. New York.

181 - Lawrence, Bruce (1990): Defenders of God, The Fundamentalist Revolution Against the Modern Age: London: I.B., TOURIS.

182 - Leavis, F.R. & Denys Thompson (1977): Culture and Environment: West Port: Greenwood Press.

183 - Lewis. B. (1993): Islam and Liberal Democracy. Atlantic Monthly. Vol. 272. No.20, 1993.

184 - Lewy, A, (1995) Encyclopedia of Curriculum, Pergamon Press 1995.

185 - Linton, R. (1945): Present World Conditions in Cultural Perspective. In R. Linton (Ed.), The Science of Man in World Crisis (pp. 201-21). Columbia University Press.

186 - Linz. J. j. (1996): STEPAN. A. Problems of Democratic Transition and Consolidation. Baltimore. John Hopkins.

187 - Lipset. S. M. (1959): Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy. American Political Science Review No. 530.

188 - MacKenzie, Donald & Judy Wajcman (Eds.) (1985): The Social Shaping of Technology: How the Refrigerator Got its Hum. Milton Keynes: Open University Press.

189 - Mander, Jerry (1978): Four Arguments for the Elimination of Television. New York: Morrow.

190 - Maravall J. M. (1995): Democracia Democratas, Estudio 1995/ 650 Madrid, Iinstituo Juan March de Estudios Investigacionnes.

191 - Marx, K. & Engels, F (1976): German Ideology. Moscow. Progress publishers.

192 - Mazrui. A. A (1997): Islamic and Western Values. Foreign Affairs. Vol. 76. No. 5.

193 - McLuhan, Marshall & Quentin Fiore (1967): The Medium is the Massage. New York: Bantam.

194 - McLuhan, Marshall & Wilfred Watson (1970): From Cliche to Archetype. New York: Viking Press.

195 - McLuhan, Marshall (1962): The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man. London: Rout Ledge & Kegan Paul.

196 - McLuhan, Marshall (1964): Understanding Media: The Extensions of Man. New York: Mentor.

197 - McLuhan, Marshall (1969): Counterblast. London: Rapp & Whiting.

198 - Melman, Seymour (1972): 'The Myth of Autonomous Technology'. In Cross et al (1974), op. cit.

199 - Mill. J. S. (1991): Consideration on Respective Government. Buffalo, New York.

200 - Montesquieu. De l'esprit des lois. Paris, Gallimard, 1995.

201 - Mowshowitz, Abbe (1976): The Conquest of Will: Information Processing in Human Affairs. Reading, MA: Addison-Wesley

202 - Muller, E. N., Seligson. M. A. Civil Culture and Democracy: The Question of Causal Relationships. American Political Science Review. No. 88 pp. 635-52.

203 - Mumford, Lewis (1971): The Pentagon of Power. London: Secker & Warburg.

204 - Nathan, A. J., SHI, T. (1993): Cultural Requisites for Democracy in China: Findings from a Survey. Dedalus, No. 122.

205 - Neubauer, D. E. Some Conditions of Democracy. American Political Science Review. No. 61, 1967.

206 - Ong, Walter (1986): 'Writing is a Technology that Restructures Thought'. In Gerd Baumann (Ed.), op. cit.

207 - Ortegay Gasset, Jose (1932): The Revolt of the Masses: New York, W. W. Norton.

208 - O'Sullivan, Tim, John Hartley, Danny Saunders & John Fisk (1983): Key Concepts in Communication. London: Methuen.

209 - Ozbekhan, Hasan (1968): 'The Triumph of Technology - «Can» implies «Ought»'. In Cross et al. (1974).

210 - Pacey, Arnold (1983): The Culture of Technology. Oxford: Basil Blackwell.

211 - Paper Presented at the IPSA XVII th World Congress, (82) Seoul, Republic of Korea 17-21 August 1991.

212 - Political Man (1960): Garden City. New York. Doubleday.

213 - Postman, Neil (1979): Teaching as a Conserving Activity. New York: Dell.

214 - Postman, Neil (1983): The Disappearance of Childhood. London: W H Allen.

215 - Postman, Neil (1993): Technopoly: The Surrender of Culture to Technology. New York: Vintage.

216 - Potter, David & Philip Sarre (Eds.) (1974): Dimensions of Society: A Reader. London: University of London Press/Open University Press.

217 - Prometheus Books First Published in, 1861.

218 - Przewoeski, A.; Alvarez, M.; Cheibub. J. A.; Limongi, F. What Make Democracy Endure? Journal of Democracy, Vol.7 No.1, 1996.

219 - Przeworski, A. (1991): Democracy and the Market. New York, Cambridge University Press.

220 - Przeworski , A.; Limongi , F. Modernization: Theories and Facts. World Politics, No. 49, 1997.

221 - Psacharopolos. A., (1997): Economics of Education. Pergamon Press.

222 - Pursell, Carroll (1994): White Heat. London: BBC.

223 - Rawls. j. (1993): The Domain of the Political and Overlapping Consensus. In: D. Copp, J. Hampton and J. E. Roemer (eds), The Idea of Democracy. Cambridge, Cambridge University Press.

224 - Religion and Democratization: Belgium and Algeria (Paper Presented at the Annual Meeting of the American Political Science Association. Washington. D.C., August 1997.)

225 - Robbins Stephen, «Cultural Development and Environment», Paris-UNESCO, 1992.

226. Robertson, D., (1993): A Dictionary of Modern Politics, Pergamon Press.

227 - Robins, Kevin & Frank Webster (1989): The Technical Fix: Education, Computers and Industry. London: Macmillan

228 - Rousseau, J. -J. The Government of Poland. Indianapolis. Hackett. (First Published on 1771), 1985.

229 - Said.W.Edward (1985): Orientalism. Penguin Books.

230 - Sapir, E. (1948): Culture, Language, Genuine and Spurious. In D. G. Mandelbaum (Ed.). (1960): Edward Sapir: Culture, Language, and Personality: Selected Essays (pp. 78 - 119). University of California Press.

231 - Schmitter. P. C.; Karl, T. L. (1991): What Democracy Is.... And is Not. Journal of Democracy No.2.

232 - Sen. A. (1997): Culture and Development: Global Perspectives and Constructive Criticism. (Paper prepared for UNESCO's World Culture Report 1998).

233 - Shallis, Michael (1984): The Silicon Idol: The Micro Revolution and its Social Implications. Oxford: Oxford University Press.

234 - Sills, D., International Encyclopedia of Social Sciences. Brown Press.

235 - Skinner, B.F (1981): «Selection by Consequences» Science.

236 - Skinner, B.F, (1981): Culture, P.213.

237 - Stearn, Gerald E. (Ed.) (1968): McLuhan Hot & Cool. Harmondsworth: Penguin.

238 - Street, Brian V. (1984): Literacy in Theory and Practice. Cambridge: Cambridge University Press.

239 - Tehranian, M. (1989): Communication Development Indicators. Paris. UNESCO.

240 - The Dominican Republic: Mirror Legacies of Democracy and Authoritarianism. IN: l. Diamond, j. j. Linz and S. M. Lipset (eds.), Democracy in Developing Countries: Latin America, 1989.

241 - The Social Requisites of Democracy Revisited. American Sociological Review. No.59., 1940.

242 - Tocqueville, A. (1961): De la démocratie en Amérique. Paris, Galimard.

243 - Toffler, Alvin (1983): Previews and Premises. London: Pan.

244 - Weber, M. (1958): The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. New York, Charles Scribner's Sons. (First published in 1904-5).

245 - Webster. A., (1991): Introduction to the Sociology Development, Macmillan press.

246 - Weingast, B. R. (1997): Political Foundations of Democracy and the Rule of Law.

247 - Weizenbaum, Joseph (1976): Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation. San Francisco, CA: W. H. Freeman.

248 - Wersini, L. (1995): Introduction. In: Montesquieu. De l'Esprit des lois, Paris. Gallimard.

249 - White, Leslie A. (1949): The Science of Culture: A Study of Man and Civilization. New York: Grove Press.

250 - White, Lynn Jr. (1978): Medieval Technology and Social Change. New York: Oxford University Press.

251 - Why Democracy Survives in Affluent Countries. (Paper presented at the Annual Meeting of the American Political Science Association, San Francisco, 1997.)

252 - Wiarda, H. J, (1981): Corporation And National Development In Latin America. Boulder Westview.

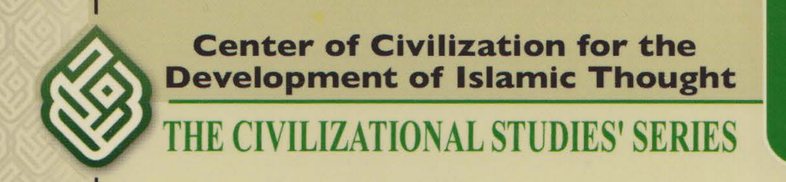
253 - Wiatr, J.J. the sivic Coultour from a Marmist Sociological Perspective. In: G. A. Almond and S.Verba (eds.), The Civic Culture from a Marxist Sociological Perspective. In: G. A. Almond and S. Verba (eds). The Civic Culture Revisited. Pp. Boston. Little. Brown & Co, 1979.

254 - Williams, Raymond (1981a): Keywords: A Vocabulary of Culture and Society. London: Fontana.

255 - Williams, Raymond (Ed.) (1990): Television: Technology and Cultural Form (2nd edn.). London: Rout ledge.

256 - Winch, D. (1978): Adam Smith's Politics; An Essay in Historiographic Revision. Cambridge.

257 - Winner, Langdon (1977): Autonomous Technology: Techniques-out-of-Control as a Theme in Political Thought. Cambridge, MA: MIT Press.



6

THE CULTURE THEORY

نلاحظ أنّ البحث حول الثقافة احتُكر من قبل الاتجاهات الماديّة والإنسانيّة. وقد هبط هذا المنحى بالثقافة عن مكانتها الرفيعة، ليقدّمها كبنية فوقيّة أو أداة إلى جانب سائر الأدوات. النقطة الأساسة التي تُعدُّ حصيلة وثمرة هذه الدراسة هي أنّ الثقافة هي بمنزلة الرُّوح في جسد المجتمع، وأنّ لها أواصر لا تنفصم بالرؤية الكونيّة وعلم المعرفة. والطرح الجديد هو أنّ الثقافة بكلّ ما لها من تنوع في تعريفها، وتوصيف أبعادها وعناصرها وخصائصها، وبكل وجوهها التطبيقيّة المختلفة، وكافّة الأشكال المختلفة في عمليّة إنتاجها وتنميتها أو هدمها والنيل منها، تحتاج إلى (دينامو) محرِّك أو غرفة سيطرة. إنَّها بحاجة إلى قوَّة تستطيع عبر الاتكاء على طاقتها التوجيهيَّة اللامتناهية، حتّى تظل متحرِّكة متوثبةً على مرّ التاريخ.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط ٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com